ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

Religiosidad Popular Urbana

Jesús Antonio Serrano Sánchez †
Alejandro Gabriel Emiliano Flores (coords.)









Stipendienwerk Lateinamerika - Deutschland e. V.
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano

04

Religiosidad Popular Urbana

Jesús Antonio Serrano Sánchez †
Alejandro Gabriel Emiliano Flores
(coords.)

ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

UIC
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ORP

04

Primera edición digital, 2024
ISBN: 978-607-9152-38-3
ISBN de la colección: 978-607-9152-29-1

Redacción y cuidado editorial: Eva González Pérez
Diseño de portada e interiores: Christian Xolom Vázquez

Hecho en México

Índice

Observatorio de Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante” Década conmemorativa 2014-2024

Se acerca el momento de cumplir la primera década de vida del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental (UIC), México. En primer lugar, quiero aprovechar este espacio para felicitar al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, responsable de este programa académico, y a todo su equipo de colaboradores. Celebrar un aniversario no es sólo un momento conmemorativo para el ORP; es, sobre todo, la oportunidad de confirmar búsquedas y logros cada vez más provechosos.

Es esencial mencionar, aunque brevemente, algunos puntos: el ideal académico del ORP; sus problemas —que se convierten en retos—; sus varios intentos de respuesta y, sobre todo, sus aciertos. Todo esto da pistas para un futuro prometedor.

Toda institución universitaria seria tiene un ideal: dar lectura académica a la vida, incluyendo sus problemas, para generar respuestas que promuevan la calidad de vida de todo ser humano. Tal es el propósito del ORP: ser un

espacio de encuentro para todos los interesados en el estudio de los fenómenos populares de expresión religiosa. No es un acercamiento cualquiera; es, como bien lo ha dicho el responsable de este programa, "hacer investigación que oriente a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y compartir —abierta la interdisciplinaridad— aquellos elementos que, desde cada disciplina, se han aprendido sobre la religiosidad popular".

En el propósito de llegar académica y rigurosamente al fenómeno religioso popular, muchos problemas se cruzan: las dificultades inherentes a la propia investigación de ese fenómeno humano, la disponibilidad de personal capacitado y la limitación económica, entre otros aspectos. Todos estos problemas —y muchos más— se convierten en apasionantes retos para el ORP, los cuales van haciendo de todo esto un ejercicio útil.

Al intentar responder a la problemática humana de integración personal y social, el ORP ha desarrollado muchos caminos en el ejercicio investigativo de comprensión de la religiosidad popular. Algunos intentos están en camino de mayor desarrollo; muchos otros, la mayoría, entran en el acierto. La investigación y desarrollo del fenómeno de religiosidad popular está ahí para convertirse en fuerza de liberación humana.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza y los alcances de la misión que Cristo nos comparte, hemos pasado de la misión *ad gentes* a la misión *inter gentes*, donde todos aprendemos —unos de otros— el impacto de la liberación cristiana en nuestras vidas. La misión de Cristo es multidimensional. El ORP y el Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC contribuyen a este enriquecimiento cristiano, de alcance altamente humanitario y humanizante. Gracias, ORP, y felicidades por esta década conmemorativa.

Esta celebración se enmarca en el contexto de otra fiesta: el 50 aniversario de la Universidad Intercontinental, que de manera solemne acontecerá en 2026. Es una especial manera de reconocer los logros de esta casa de estudios, pero también es ocasión de volver a lanzar programas que acompañan académicamente la vida de todos.

Por encima de hacer simple memoria de una fecha, nos regocijamos como académicos por el beneficio que implica una institución, el Observatorio de

Religiosidad Popular, dentro de otra más grande: el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Auguramos más años, más éxito y mayor profundización en una disciplina que va creciendo en importancia y, por tanto, va convirtiéndose en una escuela que nos es altamente necesaria.

Ducit et Docet

Pbro. Mtro. Javier González Martínez, Misioneros de Guadalupe,
Director Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología,
Universidad Intercontinental, México

Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) nació el 31 de octubre de 2014, en el seno de la Universidad Intercontinental (UIC) y con el auspicio de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente, el ORP está adscrito a la Dirección Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM).

Desde el principio, su objetivo fue ser una instancia académica con capacidad unificadora de reflexión e interacción social en derredor del tema de la Religiosidad Popular y sus problemas adyacentes desde el ámbito social, cultural, estético, pastoral y litúrgico, entre otros más. Se pretendía que las discusiones teóricas propias de la vida académica, que afloraban continuamente entre los estudiantes de las licenciaturas de Filosofía y Teología, así como los de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, contaran con un foro propio donde, junto con los profesores, pudieran continuar la reflexión y la divulgación escrita de sus investigaciones.

Ante la proximidad de la primera década de vida de este Observatorio, pretendemos unirnos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental, que, a su vez, felizmente avanza hacia la celebración solemne de su cincuentenario. Desde el orp, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, metas alcanzadas de continuo en cada sesión plenaria semestral, conversatorio virtual, cápsulas informativas, sesiones extraordinarias, exposiciones fotográficas, cápsulas de orpcast, libros y números especiales de las revistas científicas de la universidad, *Voces* e *Intersticios*.

Así, queremos celebrar nuestra primera década de actividades con esta serie conmemorativa: "Estudios Interdisciplinares sobre Religiosidad Popular. Compendio conmemorativo del orp", de la cual forma parte este libro.

En esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aún— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del orp, ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro orp, que se acerca a sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre el orp y la uic con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México. Dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú y Ecuador.

A la par de esta interinstitucionalidad académica, también se ha hecho lo propio en cuanto a la interacción con comunidades religiosas, diócesis y san-

tuarios, integrando a los agentes de pastoral como interlocutores necesarios en las dinámicas religiosas populares gestadas en nuestro México.

A lo largo de este tiempo, el ORP se ha erigido como una instancia aglutinadora de los diferentes actores y estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular en México: mayordomos, diputados, fiscales, cargueros y devotos de estos cultos populares; agentes de pastoral, laicos y consagrados, que desarrollan su trabajo pastoral en continua interacción y convivencia con estos fenómenos religiosos; también estudiosos e investigadores desde el ámbito académico en sus muy variadas disciplinas afines al tema: filosofía, teología, antropología, historia, etnografía, etnohistoria, sociología, estética, psicología, pastoral urbana, ciencias políticas, estudios culturales, entre otras más.

La interacción abierta y respetuosa entre los diferentes actores sociales involucrados en la religiosidad popular es el punto de partida que nos ha guiado desde la fundación de este Observatorio. Escucharnos mutuamente y entender el fenómeno desde sus distintas aristas nos permite una comprensión cabal y holística de la realidad social, cultural, existencial e identitaria implícita en las vivencias religiosas populares operantes hoy en día, tanto en contextos rurales como urbanos.

En este sentido, con la interrelación de los distintos actores de la Religiosidad Popular, a menudo en conflicto abierto por las constantes fricciones de la convivencia cotidiana, el ORP ha promovido y exaltado los siguientes valores:

- Apreciación de la identidad, propia y ajena.
- Visión comunitaria de interacción a pesar de las diferencias.
- Reconocimiento, respeto y comunicación.
- Ética de inclusión.
- Diálogo intercultural e interreligioso (capacidad de reconocer otros modos de ser humano y capacidad de repensar lo Sagrado desde otras coordenadas culturales).
- Una concepción humana basada no sólo en la autopercepción, sino referida necesariamente a la humanidad del otro hombre, con

lo cual se genera una base de empatía, fraternidad, misericordia, acogida y hospitalidad.

Los libros que componen esta serie se suman a los nueve ya publicados por el ORP en la Editorial UIC, además de dos números especiales de la revista *Intersticios*, dos más en la revista *Voces*, y tres catálogos de las exposiciones fotográficas que hemos organizado. Fuera del ámbito de publicaciones, a las actividades que han dado cuerpo y forma al ORP en esta década se suman las once reuniones plenarias celebradas, los 15 conversatorios virtuales, las tres reuniones extraordinarias, las dos temporadas de ORPcast, las tres cápsulas informativas, cinco exposiciones fotográficas, entre otras actividades. A lo anterior, se une la revista *Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular,* a partir de 2023.

Todas estas actividades propias del ORP son una vinculación natural dialógica de los ámbitos de la realidad social que viven los fenómenos religiosos populares con el ámbito de la Academia, por un lado, y el de la Pastoral, por el otro, para propiciar el sano conocimiento, escucha e interacción entre sectores diversos en derredor de una actividad social conjunta. Es la parte operativa más real de diálogo intercultural en vivo con que dispone el IIM en la UIC.

Sólo resta agradecer profundamente la participación de los colegas que generosamente accedieron a coordinar un volumen colectivo, o bien, aportando su manuscrito completo de autoría propia, para integrar esta serie conmemorativa. Igualmente, a todos los coautores que participan en los libros colectivos, y también a nuestros compañeros de la Editorial UIC, cuyo equipo hace posible la realización material de este proyecto. Gracias también a las autoridades de la UIC y de los Misioneros de Guadalupe (MG) que han confiado, apoyado y sustentado este Observatorio durante esta primera década. También agradecemos a nuestros miembros del ORP, amigos y seguidores, nuestros estudiantes y docentes UIC, especialmente de Filosofía y Teología, que han contribuido de manera continua con inquietudes y nuevas perspectivas de investigación, además de sustentar con su participación la estructura de esta instancia. Finalmente, gracias a los colegas de otras instituciones y

universidades, tanto públicas como privadas, que han permitido la interacción de la UIC con sus instituciones de origen y sus proyectos afines, con los cuales este Observatorio se ha beneficiado y ha contribuido en reciprocidad. Los libros que componen esta serie dan testimonio de la fertilidad de esa interacción y trabajo colaborativo, y constituyen un logro compartido entre la UIC, el IIM, el ORP y las diferentes instituciones de adscripción de los coordinadores y coautores partícipes en este proyecto.

Ducit et Docet,
Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Director del Observatorio de Religiosidad Popular

In memoriam

"¿Qué es la Pastoral Urbana? Mientras escribía la pregunta, pensé que no era pertinente ni necesitaba respuesta porque era totalmente claro lo que era; pero, de pronto, noté que había escrito varias páginas explicando por qué la Pastoral Urbana no necesitaba definirse… es decir, estaba definiendo lo que, según yo, no tenía necesidad de ser definido".

Ésas fueron las palabras que me dirigió el doctor Jesús Antonio Serrano Sánchez, entre risas y carcajadas, en alguna reunión de investigación y desarrollo sobre la Pastoral Urbana que compartíamos de continuo.

Lo recuerdo sonriente, emitiendo comentarios audaces, pertinentes y profundos que invitaban a quien los escuchaba a revisar la propia postura. Buscador incansable de la verdad, lo mismo partía de lo cotidiano del ciudadano de a pie hasta llegar a las ideas claras y distintas de Kant, pasando

por Schopenhauer, Foucault, Bourdieu y Bauman, o bien, emitía una crítica sobre las motivaciones y logros de políticas públicas, tanto del Estado como de Iglesia, sustentando su afirmación desde la ética, la pastoral y el magisterio papal.

Mientras se preparaba este volumen, el doctor Serrano, querido amigo de mil batallas, falleció. Nos legó no sólo conocimiento, enseñanzas, conferencias y muchos textos, sino un itinerario de investigación e intervención social y eclesial, porque era incansable en su labor en favor del ser humano. Fue de esa vitalidad donde surgió la idea investigar la religiosidad popular urbana, idea que guía este texto, que da sentido a la espiritualidad del sujeto urbano y le permite ser un actor social empoderado que negocia su pertenencia a la religión en cuanto institución.

Ciertamente, ya no está con nosotros, pero no se ha ido del todo, pues se queda en la memoria y en el corazón de quienes convivimos con él. Porque, mientras pudo y sin pretenderlo, fue la presencia de Dios en nuestro andar compartido; además, subsiste en la memoria, corazón y práctica profesional de sus incontables alumnos, en quienes sembró conocimientos e inquietudes. Por supuesto, también pervive en la amplia obra escrita que nos legó sobre el tema de la pastoral urbana y los problemas sociales, filosóficos y teológicos, adyacentes a su puesta en práctica en la realidad eclesial.

Mtro. Alejandro Emiliano

Presentación

"Antes de convencer al intelecto, es imprescindible tocar y predisponer el corazón". Estas palabras atribuidas a Blaise Pascal (1623-1662), matemático, físico, filósofo y cristiano francés, refieren a la totalidad del ser humano que se compromete cuando el ser humano inicia el camino de comprensión de sí mismo. En ellas se descubre el papel crucial de la subjetividad en el estudio de las ciencias, no sólo porque signifique un logro en un campo de conocimiento específico, sino porque en ese recorrido se compromete la propia existencia del investigador. La predisposición del corazón es una especie de lugar donde se encuentra la clave de la comprensión, la cual impulsa el afán de encontrar respuestas que den sentido a un mundo que se manifiesta complicado y a veces caótico. En muchas ocasiones, la razón se muestra predispuesta a evitar avanzar por caminos desconocidos o a dejar el análisis de los caminos cotidianos por suponerlos ya conocidos.

En cuanto elemento estructurador de sentido para la vida del ser humano, la religiosidad es uno de esos fenómenos en los que la razón puede sentirse

sobrepasada por el hecho de que es, a la vez, universal y subjetiva. El carácter popular de la religiosidad hace que este fenómeno quede invisibilizado por el ritmo de lo cotidiano; no obstante, algunos investigadores, como los que trabajaron en este libro, se sienten motivados a abordar una temática con elementos polémicos, relacionada con otros fenómenos sociales, como la teología, la política, la economía y la planeación urbana, y que nos revela relieves de la dialéctica inclusión-exclusión social.

El proyecto de investigación *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea* fue sometido a dictamen por parte del Consejo Mexicano del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano, Icala *(Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V.),* el cual, en una primera sesión en 2015, determinó solicitar su mejora, por lo que fue aprobado un año más tarde, una vez que satisfizo las exigencias establecidas, entre ellas, la originalidad de los trabajos resultantes. Así, Icala otorgó una beca tipo B para investigación.

Entre las características del proyecto que fueron valoradas positivamente tenemos la siguientes: la trayectoria de los investigadores postulantes, una representación de investigadoras e investigadores, el respaldo institucional para el desarrollo de los trabajos, el carácter multidisciplinario del equipo conformado, así como su procedencia de diversas instituciones de educación superior comprometidas con las temáticas del proyecto.

El Icala se fundó en 1968, como una asociación de fomento para el intercambio entre Latinoamérica y Alemania, en el ámbito de la teología y la filosofía, pero también en el de disciplinas afines, como la pedagogía o las ciencias sociales. Está al servicio de la "idea del intercambio cultural internacional" y del fomento de un "nuevo humanismo", tal como lo ha formulado uno de los fundadores del *Stipendienwerk,* el filósofo de la religión de Friburgo, Bernhard Welte. Actualmente, Icala es presidido por la doctora Margit Eckholt, profesora en la Universidad de Osnabrück, quien siempre ha tenido una gran disposición a colaborar con los investigadores latinoamericanos que han trabajado en este y otros proyectos, varios de ellos vinculados con el tema urbano, razón por la cual quiero reconocerla y agradecerle.

Desde su fundación, la tarea del *Stipendienwerk* se encuentra alentada por la acción episcopal Adveniat. El objetivo de las becas está también al servicio del trabajo pastoral de la Iglesia latinoamericana y se orienta a metas como el fomento de la justicia y la paz, de la "evangelización de la cultura" y de la "opción por los pobres". Profesores latinoamericanos jóvenes de teología y filosofía, pedagogía y ciencias sociales, así como asistentes universitarios, sacerdotes, religiosos o laicos comprometidos, representan los grupos de destino para las becas del Icala.

Tengo una grande satisfacción al presentar esta obra colectiva en mi doble carácter de rector de la Universidad Católica *Lumen Gentium* y presidente del Consejo de Icala del centro de México, pues reconozco que se trata del fruto de un intenso esfuerzo de investigación logrado tras más de un año de actividades por parte del equipo de investigadores, que con gran perseverancia y compromiso se dedicó a ahondar en este tema, tan cotidiano y complejo, como estimulante, actual y polémico. Respaldar este tipo de investigaciones que se ven fructificar es una de las preocupaciones que tenemos en el Consejo de Icala.

Por último, quiero reconocer el trabajo del equipo, insistir en la calidad y rigor de esta investigación, valorar el esfuerzo por vincular lo teórico con lo práctico, la reflexión especulativa con la empírica y encontrar caminos nuevos para una evangelización inculturada. Asimismo, agradezco a la editorial san Pablo, que ha acompañado este esfuerzo sumándose a la coedición de la presente obra.

Dr. Federico Altbach Núñez

Introducción

Querido lector, tiene en sus manos un trabajo elaborado a lo largo de poco más de un año por un equipo de investigadores y docentes de diversas instituciones educativas que se congregaron en torno al proyecto de investigación *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea*, auspiciado por el Consejo Mexicano de del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano, Icala *(Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e. V.).*

Una de las intenciones del equipo fue dialogar y aprender unos de otros; construir, propiamente, un conocimiento que derivara en un documento interesante y, en lo posible, útil para los lectores preocupados por la incidencia de la religiosidad popular en el contexto urbano posmoderno.

Este esfuerzo colectivo se hizo en tres fases. La primera consistió en una serie de reuniones de discusión, en la que se delimitó el tema y se consideró la mejor manera de desarrollarlo, qué temáticas abordaría cada uno según sus propias experiencias y en qué periodo se entregarían resultados.

Las cinco reuniones de trabajo se realizaron en octubre de 2016 y enero, febrero y octubre de 2017. De ellas resultó un primer aporte: "Construcción epistemológica de la religiosidad popular urbana", que aquí aparece como primer capítulo. Los fundamentos epistemológicos resultan esenciales para abordar una temática que siempre contiene matices y es controvertida. En esta etapa se incorporaron, como marco teórico, los dos siguien-

tes trabajos: "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social" y "Hacia una religiosidad popular urbana".

En la segunda etapa, los investigadores se abocaron a la elaboración de sus propias interpretaciones y aplicaciones del concepto *religiosidad popular* en temáticas específicas "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades cristianas de base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México", "El Niñopa en la urbe", "Religiosidad popular y deporte" y "El índice de catolicidad ICAT como métrica del continuo ortodoxia-heterodoxia".

Como transición entre la segunda y la tercera etapa, se realizó el Coloquio "Religiosidad popular urbana", el 4 de octubre de 2017, donde se presentaron tanto avances de varios de los trabajos, como especialistas que entraron en ese diálogo multidisciplinario para conferir mayor proyección al concepto de *religiosidad popular.* La tercera etapa fue la revisión final de las investigaciones para su publicación, lo cual se cumple en esta obra.

El libro *Religiosidad popular urbana* es un esfuerzo multidisciplinario e interinstitucional, lo cual es, de por sí, un aporte valioso. Antes de esta investigación, el tema ya ha sido objeto de estudio de teólogos[1] y pastoralistas[2] y tiene, por lo menos, un documento del magisterio dedicado a ofrecer criterios teológico pastorales.[3] Por otro lado, existen incontables investigaciones en las ciencias sociales, especialmente antropológicas, destinadas a la religiosidad popular, cuyo objetivo es de conocimiento científico y no pretenden orientar o dirigir, sino describir o explicar estos hechos.

Esta obra no es ninguno de los dos tipos de trabajo ya mencionados, sino un intento de diálogo entre el campo de las ciencias sociales y el campo de la teología pastoral. La misión evangelizadora no será una auténtica interlocución si arranca de considerar que los distintos sujetos urbanos no son

---

[1] Miguel Ángel Ferrando, *La religiosidad popular en la perspectiva del Nuevo Testamento*, en https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/15302/000421980.pdf?sequence=1

[2] Religiosidad popular y Evangelización. Orientaciones Pastorales de los obispos de la Provincia Eclesiástica Valentina, Valencia, 9 de febrero de 2016. https://obsegorbecastellon.es/24315-2/

[3] *Directorio de piedad popular*, 2002. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

lo que se supone que deberían ser. Éste es el propósito de la presente obra: permitir que los agentes de pastoral se detengan a comprender la identidad y los valores de estos interlocutores y la potencialidad instrumental que tiene la religiosidad popular para la evangelización.

Este esfuerzo es una respuesta concreta a la misión institucional de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, así como del Observatorio Intercontinental "Alonso Manuel Escalante", sobre la religiosidad popular.

Ofrecer alternativas a la pastoral significa ofrecer oportunidades para que la espiritualidad de las personas se desarrolle, se plenifique y llene de sentido de su vida. Ahondar en las dimensiones pastorales de la religiosidad popular es, también, una respuesta al compromiso de evangelización.

Sin embargo, todavía existen prejuicios sobre la religiosidad popular. Para algunos, el tema no es actual, queda en los márgenes de una sociedad secularizada en la que lo sagrado se ha extirpado; en otras palabras, se trata de las últimas patadas de ahogado de una religiosidad que se refugia en los sectores más atrasados y precarios de la sociedad. Otros siguen viendo la religiosidad popular con sospecha o, incluso, como una forma de religiosidad que rivaliza con las expresiones autorizadas, fundamentadas institucional y teológicamente. Otros más, animados por un sentido de benevolencia, ven la religiosidad popular desde un imaginario que se tiene del pueblo, como la expresión infantil e inocente de una religiosidad que no ha sido formada.

Algo que se ha descubierto gracias a este estudio es que la religiosidad popular es un canal de comunicación entre la divinidad y la vida cotidiana, una expresión de una voluntad que busca dar sentido y esperanza a la vida cotidiana mediante la presencia de lo sagrado. El objeto —la imagen del santo, las flores, las velas—, el ritual —la danza, la peregrinación— y la fiesta —música, cohetes— son expresiones diversas de una misma voluntad de conexión con lo divino; son puertas que actualizan lo trascendente en la inmanencia; por ello, todo este conglomerado puede llamarse válidamente *capital religioso.*

Los autores de este libro interpretamos la religiosidad popular con una triple coordenada: como dadora de identidad; como factor de poder y contrapoder y como configuradora de cultura.

La religiosidad popular sirve a las personas para la construcción, reproducción y transmisión identitaria. La mediación entre lo sagrado y lo profano es una forma de poder. Existe como una potestad formalmente reconocida de los sacerdotes. Por tal motivo, existe una zona de disputa en la comunicación con el mundo espiritual que ejercen las personas del pueblo sin contar con otro reconocimiento que el que ellas mismas quieran aceptar.

Bajo la forma de poder/contrapoder, la religiosidad popular es un desafío a la opción pastoral que busca ir a las periferias, pues, en cierto sentido, es una expresión que busca tener su autonomía; por ello, al intentar acercarse, siempre da un paso más lejos. Por último, como configuradora de cultura, la religiosidad popular es el receptáculo de valores, lenguajes y significados. Como un mapa que va llenando la geografía, no sólo de sitios de contacto con lo sagrado, sino también de objetos, gestos y rituales que se actualizan en ese plano.

En 1987 la Comisión Teológica Internacional emitió el documento *La fe y la inculturación*, el cual propone lo siguiente:

> En nuestro tiempo han surgido cuestiones nuevas. ¿Cómo deben considerar las "jóvenes Iglesias" nacidas en nuestro siglo de la indigenización de comunidades cristianas ya existentes, su pasado cristiano y la historia cultural de sus pueblos respectivos? Finalmente, ¿cómo debe el evangelio animar, purificar y fortificar el mundo nuevo en el que nos han hecho entrar especialmente la industrialización y la urbanización? Nos parece que estas cuatro cuestiones se imponen a quien reflexiona sobre las condiciones actuales de la inculturación de la fe.[4]

Asumiendo que la religiosidad popular está expuesta a diversos "peligros" de manipulación o sectarismo, el mismo documento propone que "practicar

---

4 Comisión Teológica Internacional, La fe y la inculturación, 1987. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html

una catequesis inteligente, que estime los méritos de una piedad popular auténtica y que sea, al mismo tiempo, capaz de discernimiento. Una liturgia viva y adaptada está igualmente llamada a jugar un gran papel en la integración de una fe muy pura y de las formas tradicionales de vida religiosa de los pueblos".[5] El documento ve un potencial en la antropología cultural cristiana para que la "piedad popular" se acerque a la fe cristiana con las instituciones socioeconómicas de orientación "muy diferente". Asimismo, reflexiona sobre la revolución industrial y los cambios culturales impuestos, los cuales ocasionan graves perjuicios a estos valores de siglos, sin suscitar comunidades capaces de integrar nuevas culturas, y denuncia la pérdida de pertenencia y el aislamiento ocasionado por el progreso material. Después de expresar sus preocupaciones, programáticamente propone emprender la inculturación del evangelio en las sociedades modernas mediante:

1. Una actitud de acogida y de discernimiento crítico.
2. La capacidad de percibir las expectaciones espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas.
3. La aptitud para el análisis cultural en orden a un encuentro efectivo con el mundo moderno.

No es el único caso ante el que los teólogos exponen sus preocupaciones y sospechas para después proponer una acogida que, evidentemente, no puede darse desde el prejuicio. Aunque resulte chocante decirlo, en esta época la sociedad no espera la autorización de la Iglesia en diversos campos, ni siquiera en el mismo terreno de la práctica religiosa.

Mientras se escriben estas líneas, se anuncia que en la católica Irlanda se ha aprobado la despenalización del aborto; al respecto, la socióloga Gladys Ganielt habla de una Irlanda "poscatólica", lo que no significa que ya no sea católica, sino que "la forma dominante y tradicional del catolicismo irlandés está perdiendo sus fundamentos. Pero diferentes ofertas espirituales están surgiendo para llenar el vacío. En algunos casos esto significa nuevas formas

[5] *Idem.*

de cristianismo; en otras, una religión no-institucional; en otros, una nueva relación con la Iglesia”.[6] Esto también aplica para la realidad latinoamericana.

El estudio revela que la religiosidad popular es, de suyo, una inculturación de la religiosidad del cristianismo, autogestionada por los creyentes. Siempre ha existido esta franja de religiosidad controlada por los creyentes. Si alguna vez se pudo creer que sería posible amoldarla a la ortodoxia y la ortopraxis de la Iglesia, hoy toca reconocer que viene un fuerte resurgimiento de una religiosidad popular que, por definición, será urbana y posmoderna.

En nuestra opinión, el acercamiento programático propuesto por la Comisión Teólogica es pertinente, porque parte de la necesidad de conocer, encontrar y dialogar con el creyente del pueblo. Desde luego, este paso entraña una actitud abierta para valorar la gran riqueza que contiene la religiosidad popular urbana. En el momento presente, en que se nos invita a una renovada pastoral misionera que va a las periferias existenciales, descubrimos que esas periferias no son carentes de fe y de vivencia religiosa. Ellas han sabido conservar —tal vez refugiarse— en una ritualidad y unas creencias que dan sentido a su vida y que, a manera de capital religioso, permiten ir construyendo, profundizando y madurando opciones fundamentales para una vida que se plenifique en Jesucristo.

Ése era el espíritu que latía en la propuesta de san Juan Pablo II cuando se refirió a la inculturación del evangelio en estos términos: “La acción salvífica de la Iglesia con las culturas se ejerce primeramente por intermedio de las personas, de las familias y de los educadores. También una adecuada formación es indispensable para que los cristianos aprendan a manifestar con claridad cómo el fermento evangélico tiene el poder de purificar y elevar los modos de pensar, de juzgar y de actuar que constituyen una determinada cultura.”[7]

En este libro se encontrarán los siguientes aportes:

---

[6] Maher Eamon, “Can Ireland be catholic without the Church?”, *New York Times*, 28 de mayo de 2018. https://nyti.ms/2GSiTOT

[7] Juan Pablo II PP, Discurso *La evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio*, 13 de enero de 1989. http://es.catholic.net/op/articulos/2561/cat/161/la-evangelizacion-de-las-culturas-y-la-inculturacion-del-evangelio-13-de-enero-de-1989.html#

Para abrir el tema, aparece "Construcción epistemológica de la religiosidad popular urbana", del doctor Jesús Antonio Serrano Sánchez, que propone la definición de varias categorías vinculadas, como religiosidad, religión, ámbito religioso, formas de religiosidad, entre otras. El autor encuentra una relación de dependencia mutua entre la religiosidad popular y la institucionalización religiosa; ambas expresiones son vehículo de una función social de la religión como expresión de los valores de una cultura. El autor discute varios conceptos relativos a la ubicuidad del poder en la actualidad, que tiene una expresión en lo que puede llamarse *gobernanza religiosa*, caracterizada porque los individuos autodeterminan aspectos relativos a la moral y a la participación en el culto. Este empoderamiento también se aplica en el caso de aquellos creyentes que afirman sus convicciones en medio de una sociedad secular que no favorece la adhesión religiosa de sus integrantes. En su opinión sobre los distintos posicionamientos que puede haber entre lo oficial y lo popular, resultan cinco posibles tipologías.

En su capítulo "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", el doctor Ramiro Gómez Arzapalo sostiene que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras.

Ese tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o, de una u otra manera, segregados hacia la periferia; sin embargo, en ambos contextos sociales encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación

centralizada en una referencia constante a ese centro, pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a las manifestaciones religiosas populares.

"Hacia una religiosidad popular urbana", del maestro Alejandro Emiliano, trata de la religiosidad popular en cuanto práctica sociorreligiosa que suele identificarse con usos y costumbres de comunidades originarias o como prácticas de grupo, ambas en torno a las imágenes religiosas, práctica que no necesariamente está en relación ortodoxa con la religión. En cuanto fenómeno humano, sin embargo, debe contextualizarse dentro de la configuración posmoderna del sujeto social, los procesos de apropiación sociocultural de la realidad religiosa en virtud de las necesidades propias que enfrenta ese sujeto social y dentro de los contenidos significativos de la vida urbana. De manera que se requiere desglosar las características de dicho sujeto para comprender la manera en que la apropiación se realiza desde los imaginarios urbanos posmodernos.

La religiosidad popular, en cuanto práctica religiosa, propicia cohesión y estrategia identitaria a un grupo humano para hacer frente a las instituciones económicas, políticas y religiosas que legitiman la ideología dominante. María Elena Padrón Herrera analiza, en su capítulo "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades cristianas de base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México", el caso del Cerro del Judío, donde la comunidad se constituye como una fuerza sociocultural contrahegemónica. El *nosotros* de las comunidades del Cerro del Judío está construido desde la experiencia de trabajo individual y colectivo, desde la lucha por la tierra, desde la cotidianidad vivida en este espacio natural y sociocultural que hicieron propio, desde el arraigo de quienes echaron fuertes raíces en una tierra que hicieron suya, desde la pertenencia al territorio y al barrio que los identifica y del que no quieren ser desplazados. Los habitantes, por sus creencias y prácticas religiosas, se resisten a ser forzados a romper sus lazos comunitarios, las redes sociales construidas que les permite concebir e distinguir a la "gente de

uno" de otra gente. La religiosidad desempeña una función de vehículo para la construcción de identidad y las reivindicaciones comunitarias.

Por su parte, la profesora Gilda Plazas aplica su experiencia como urbanista en "El Niñopa en la urbe". En su concepto, lo urbano se construye por los habitantes, quienes encuentran las razones de valor para tomar decisiones y acciones que se materializan según su comprensión de los espacios. La devoción al Niñopa, con sus más de 400 años de historia en Xochimilco y su tradición de "mudarse" anualmente de residencia, es el caso de estudio que se inicia con este levantamiento de información de la mayordomía 2017-2018 y se estudia de manera sistemática en el contexto de la geografía física y humana de la localidad.

En el capítulo "Religiosidad popular y deporte", el maestro Adrián Gómez Farías toma como punto de partida la pregunta ¿por qué deporte? Porque se necesita pensarlo por ser algo cotidiano y contundente en la época contemporánea. El autor reflexiona sobre algunos aspectos filosóficos inherentes a la religiosidad popular y su relación con el deporte como institución. Plantea como hipótesis que, durante la práctica física-atlética, el deportista puede experimentar determinado tipo de experiencias de sentido o, incluso, de vida mística.

La contribución del doctor César Hernández Azuara, participante activo en el Observatorio de la Religiosidad Popular, contribuye con su artículo "Religiosidad popular y música. Las cuentas rituales en la música y danza de arpa en la fiesta de la Santa Cruz, entre los teenek de Aquismón, San Luis Potosí", donde enfatiza el papel de la música y la danza en relación con las cuentas rituales y el tiempo en su mundo natural como parte central de la cosmovisión teenek.

Por último, Jesús Antonio Serrano Sánchez presenta "El índice de catolicidad (Icat) como métrica del continuo ortodoxia-heterodoxia". Con datos de la encuesta Culturas Religiosas en la Ciudad de México se realizó un análisis de correspondencias múltiples para identificar cuál es la importancia relativa de los diferentes factores en la configuración de la identidad católica y, en segundo lugar, buscamos categorizar a los católicos. Para la creación del

índice de catolicidad, Icat, se destacaron cinco componentes. Para cada uno de los católicos encuestados fue posible establecer el valor que obtienen en el índice de catolicidad. El Icat remite directamente a lo que entendemos por religiosidad popular, definida como la apropiación que hace una persona de la religiosidad en su vida diaria dotándose de sentido vital y orientando sus prácticas. El estudio también aporta datos para reflexionar en la pertinencia de las opciones pastorales conforme a la conceptualización de sus destinatarios.

Los autores quieren manifestar su agradecimiento al apoyo recibido por parte del Icala; especialmente, de la doctora Margit Eckholt, del doctor Federico Altbach Núñez, presidente del Comité de Icala, México y rector de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, así como del R. P. Rafael González Beltrán, ssp, director de la editorial San Pablo, México.

Jesús Antonio Serrano Sánchez †
Alejandro Gabriel Emiliano Flores (coords.)

Primera parte

Epistemología

Construcción epistemológica de la religiosidad popular urbana

Jesús Antonio Serrano Sánchez*

La religión es un sistema que explica la realidad con base en representaciones simbólicas, justificaciones y valores que se fundamentan en una concepción de la divinidad y lo espiritual, que son objeto de creencias sin sujetarse a una estructura lógico racional de pensamiento ni a la demostración empírica. La religión se caracteriza por dos dimensiones prácticas, a saber, la de los rituales, con los cuales la persona, individual o colectivamente, se vincula con el objeto de sus creencias mediante oraciones, cantos, sacrificios y ofrendas, entre otros. Y, en segundo lugar, la moral, que implica orientaciones o determinantes de la conducta que responden a las creencias y expectativas que existen sobre la otra vida o la manera correcta de vivir.

Para la religión, es necesario —si no imprescindible— trascender el ámbito de la vida fáctica, de lo natural, que transcurre en el tiempo presente. En consecuencia, se refiere a un tiempo intemporal, a una época mítica de origen y a un tiempo de desarrollo y consumación, en medio de los cuales transcu-

* Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, México.

rren los eventos históricos, así como un lugar metafísico como el cielo, que puede considerarse patria auténtica y definitiva para el existir. Por ello, se constituye una historia mítica trascendente que subsume y da sentido teleológico a la historia humana; por ello, podemos llamarla *metahistoria*.

Las referencias anteriores, las cuales abordan una caracterización de la religión desde los parámetros de la historia y la sociología, pueden, también, enriquecerse con la concepción de la religión judeocristiana sobre lo religioso.

Un elemento esencial en la religión es identificar una acción o revelación de la propia divinidad como su origen. Desde este enfoque, la religión es una iniciativa de Dios, que se comunica con el ser humano como su creatura (*cfr. Sal* 19, 1-2. *Hb* 1, 1-3). Surgida por una intención de Dios y destinado al cumplimiento de un plan fijado por él. Dios se encuentra permanente y persistentemente en búsqueda del ser humano. Como señala el propio Catecismo de la Iglesia Católica, el plan de Dios para el hombre incluye que éste conozca, ame, sirva a Dios y le rinda culto como una forma de alcanzar una definitiva vocación a la vida perenne, a la salvación.

Aunque la religión como institución no es propiamente una acción de Dios, es Dios quien crea la religión porque se revela al ser humano y con ello viene una serie de realidades objeto de creencia, de lo que se resulta una recta doctrina. Tanto para

el judaísmo, como para el cristianismo, de Dios procede la consagración de ciertos hombres como sacerdotes y, por lo tanto, como ministros autorizados por Dios con una serie de atribuciones. Esto deriva en la institucionalización de la religión, lo que concita la ortopraxis en la liturgia y en la moral.

Como sustrato de justificación, la religión permite explicar desde la divinidad o el espíritu, la naturaleza y origen de tres realidades fundamentales: el ser humano o sujeto, la naturaleza como mundo vital y la sociedad humana como proyecto de realización.

Una de las características más importantes de la religión es ser un *cosmos*; es decir, una idea armónica sobre la realidad. Una premisa de que todo evento, decisión y objeto en la existencia tiene una razón de ser en un conjunto respecto del cual guarda armonía; por ello, se habla de providencia o predestinación.

La religión crea y se sostiene sobre lo que se considera sagrado. Lo sagrado es aquello que es considerado ajeno al mundo histórico natural, puesto que pertenece al mundo espiritual y trascendente. Cada objeto, evento, lugar, tiempo o persona *sagrada* es una ventana de conexión con el ámbito espiritual y divino al que pertenece propiamente o con el que se encuentra ligada.

Precisiones conceptuales

Con base en las distinciones de la doctora María Elena Padrón,[1] quiero proponer las siguientes categorizaciones.

Religiosidad

Forma concreta que toma la religión. Implica los modos de ser y hacer, valores, normas instituidas que regulan las relaciones e interacciones sociales. De ello se desprende una serie de caracterizaciones que queremos clarificar:

[1] María Elena Padrón, "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en san Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016.

- Ámbito religioso. De la manera más amplia y general, apunta a una dimensión de la realidad que está en referencia con la religión y la religiosidad. Podemos decir que es una dimensión antropológica, porque corresponde con un fenómeno humano universal, así como es también un hecho cultural y social.
- Sistema religioso. Toda religión institucionalizada se constituye en un sistema religioso, puesto que tiene un canon ordenado de sus creencias, de sus fuentes de autoridad, de sus cargos, ritos y prescripciones morales. No obstante, aun cuando no nos enfrentemos a una institución u organización propiamente dicha, como lo es la Iglesia católica, existen muchos sistemas religiosos o religiones que, sin tener una autoridad jerarquizada, sí están institucionalizadas, ya que poseen un canon para ordenar sus creencias y prácticas (es el caso de muchas iglesias evangélicas, el judaísmo y el islam). Podríamos decir que se trata de una religión de institucionalidad pluralista.

Al hablar de religiosidad popular, mucho se insiste en la oposición o distinción que se da entre ésta y la religiosidad oficial; es decir, existen aún, dentro o en la periferia de un sistema religioso, diferentes formas de religiosidad.

Forma de religiosidad

Es aquella particular manera de apropiarse de la religión. Una persona o un grupo adopta una serie de formas de pensar y de actuar motivadas por y respecto del ámbito religioso.

Para acometer el estudio de la religiosidad popular, Gómez Arzapalo[2] apunta la distinción entre una religión oficial y otra popular. Por mi parte, prefiero hablar de *institucional* en lugar de *oficial*, pero es claro que el adjetivo *popular* nos exige situarnos en el contexto de la cultura, la vida y el tiempo del pueblo (que de por sí es una categoría compleja y que por ahora dejaremos

2 Ramiro Gómez Arzapalo, "Canonizaciones populares en América Latina: Juegos de poder y referentes de identidad", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016, p. 9.

pendiente de analizar), como un contexto propio de una forma de religiosidad y de un campo religioso.

La institucionalización de la religión es también un fenómeno histórico permanente. Las religiones tienden a evolucionar de lo carismático; es decir, de un surgimiento particular y una expresión espontánea a una extensión, robustecimiento y complejización; en consecuencia, requieren gradualmente rituales y explicaciones más abarcadoras, que demandan cierto grado de profesionalización (institucionalización) de sus autoridades. Con ello, se convierten en religiones institucionales, semiinstitucionalizadas o de institucionalización pluralista, cuando llegan a regular sus doctrinas, rituales, moral y organización interna. En el caso de la institucionalización pluralista, diferentes grupos comparten ciertos rasgos, pero se distinguen en aspectos correspondientes al control y gobierno de sus creyentes.

Las religiones tienden a evolucionar de lo carismático a una extensión y complejización

Lo que llamaremos *religiosidad popular* no tiene la pretensión de institucionalizarse porque tiene su propia vitalidad en la periferia de la religión institucional de la que depende y con la que está en permanente e indisoluble relación. Como ha expresado el doctor Ramiro Gómez Arzapalo, aun en los momentos de mayor tensión en los que parece que se dará una ruptura, las partes institucional y popular terminan renovando sus vínculos.

Identidad religiosa

Las personas se consideran en un grado de adhesión a la religión, a una religión institucionalizada. En otro tiempo, las sociedades se constituían en torno a una religión que formaba parte de su cultura, historia e identidad; se trataba de religiones oficiales *de facto* o *de iure.* Diferentes religiones han sido tuteladas, usadas y reconocidas como intrínsecas a un Estado; por ello, no existía otra identidad religiosa que la públicamente mandada. En cambio,

con la modernidad, la secularización (separación de la Iglesia y el Estado) y la aparición de los derechos individuales y la libre aceptación o no de una creencia religiosa generan un hecho real de identificación religiosa.

La identidad religiosa es la definición propia de la adhesión a una religión institucional o a un conjunto de creencias religiosas. En principio, es un acto individual que no excluye, sino que deviene la creación de grupos de creyentes que comparten una misma identidad religiosa y que también aceptan en un grado determinado las prescripciones, cánones y autoridades de la religión institucional.

Lo anterior suscita una interesante contradicción. Por ejemplo, en los tiempos de la cristiandad, cuando el Estado era formal o de hecho cristiano, la identidad religiosa era un acto público, por lo que las personas se asumían como católicas; es decir, para fines censales, podíamos observar una adhesión cercana al ciento por ciento. En cambio, en la actualidad, el porcentaje de personas que se identifica como católica es de 83%.[3] Pero ésta es una identidad más fuerte y congruente de lo que era en tiempos de cristiandad, porque ahora asumir una identidad es un acto que entraña una afirmación personal y mayor responsabilidad. Lo que quiero decir es que puede ser más importante un porcentaje bajo en la actualidad de lo que era un elevado porcentaje en otro tiempo, donde el grado de adhesión podía ser meramente nominal.

Campo religioso

Es un concepto aplicado de la sociología de Bourdieu, el cual Padrón[4] también reconoce como relaciones e interacciones objetivas entre posiciones.[5]

La noción de *campo religioso* complementa y fortalece la idea expuesta líneas arriba de que la religiosidad popular ocupa un lugar respecto de la religiosidad institucional; por tanto, los ritos y las movilizaciones de creyentes cobran sentido.

---

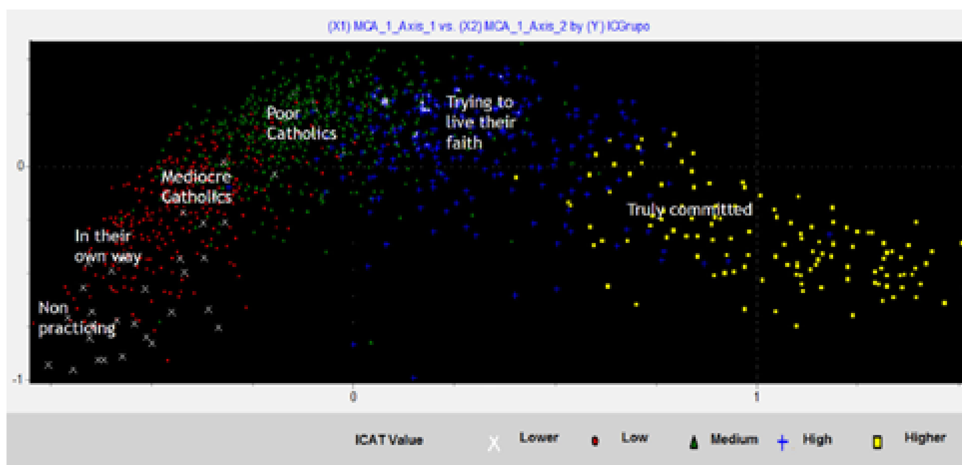
3 inegi, 2011.

4 M. E. Padrón, *op. cit.,* pp. 30-31.

5 Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones,* núm. 108, vol. XX-VII, 2006, p. 64.

Tanto la identidad religiosa como el campo religioso son relevantes para explicar cómo se construyen, configuran y practican formas de religiosidad como mecanismos de identificación; a su vez, estas identificaciones ponen distancias en un espacio simbólico del campo religioso. La figura 1 muestra los resultados del estudio de Culturas Religiosas de la Ciudad de México, el cual aplicó la técnica que empleó Bourdieu[6] para identificar las distancias que había entre gustos. En este caso, se identifican las distancias en el campo religioso del catolicismo de la Ciudad de México.[7]

Figura 1. Distancias relativas entre católicos según su nivel de compromiso y valor del Icat.



Fuente: Jesús Antonio Serrano, "Understanding what it means to be a Catholic in Mexico City: Religious leaders *vs.* The icat index", Ponencia en *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion*, Newport Beach, 2015.

---

6 Nos referimos al Análisis de Correspondencias Múltiples.

7 Jesús Serrano, "Understanding what it means to be a catholic in Mexico City: Religious leaders *vs.* the icat index", Ponencia en *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion*, Newport Beach, 2015.

Función social de la religión

En cada sociedad, en cada tiempo y cultura, la religión desempeña una función social determinada. En torno al fenómeno de la religiosidad popular, especialmente en el contexto urbano y posmoderno, quiero establecer algunas distinciones respecto de los académicos que nos han acompañado en el estudio de este fenómeno. A veces se le trata como objeto de una relación dialéctica; es decir, de oposición-negación en la que se reproducen las relaciones de sometimiento que se dan entre capital y trabajo, entre ideología y alienación, una relación entre hegemonía y contrahegemonía como la caracterizan Padrón[8] y Gómez Arzapalo.[9]

Es conveniente superar la prevalencia de categorías de análisis del materialismo dialéctico, fundamentalmente, la asociación entre religión y capital económico —control ideológico—, en oposición a la dialéctica al trabajo, la subordinación y la conciencia alienada. Aquí las razones:

Desde la modernidad ilustrada (siglo xviii), como revolución liberal burguesa, se ha abierto una mayor distancia entre el Estado y la Iglesia como mecanismo de control social. La cristiandad deja su puesto a un nuevo tiempo; primero, caracterizado por la afirmación del Estado como soberano, llegando al extremo de los totalitarismos fascista y comunista del siglo xx. Más recientemente, se degrada el puesto del Estado, dejando su lugar a una atomizada nube de elecciones individuales y articulaciones sociales mediadas por el mercado. Eso no significa que no existen élites con el control de factores de poder, así como existen clases y grupos subordinados; sin embargo, como se concluye de los postulados de Dahl sobre la democracia y la introducción del concepto de *poliarquía*, no existen actores que tengan la capacidad de hegemonizar los factores de poder crecientemente dispersos, por lo cual se buscan alianzas y acuerdos de conveniencia para asegurar condiciones de gobernabilidad.

---

8 M. E. Padrón, *op. cit.*, p. 50.

9 R. A. Gómez Arzapalo, *op. cit.*, p. 87.

En el siglo xxi, el paradigma de la gobernanza (*governance*) describe esta nueva realidad tras el colapso del estado moderno y de las ideologías.[10] La gobernanza sostiene que no existe un gobierno como unidad que defina objetivos y articule los medios para conseguirlos, en particular, sustentado en el derecho; el gobierno como organización es aparente, toda vez que existen diferentes factores de poder, lo que supone la necesidad de llegar a acuerdos permanentemente e involucrar a dichos actores en el logro de objetivos. Este escenario es un claro resultado de años de reformas de corte neoliberal y globalizador.

Se ha abierto una mayor distancia entre Estado e Iglesia como mecanismo de control social

En todo caso, como han explicado Emiliano[11] y Sloterdijk,[12] es el conjunto de factores de poder en gobernanza, sometidos a un sistema mucho más ubicuo que opera de manera imperceptible, obvia y sin posibilidad para que los electores o la democracia incidan en una alteración en las tendencias de funcionamiento del sistema, lo que orilla a este último autor a definir el capitalismo como religión.

En ese contexto puede hablarse de hegemonía y contrahegemonía renovada, puesto que se trata de este nuevo sistema de capitalismo ubicuo, descorporativizado y abstracto impuesto por igual a los estados nacionales, a los partidos políticos, a las iglesias, a los colectivos artísticos, a la educación. Ante ello, cabe preguntarse qué tipo de relación se forma entre estos dos polos: la religión institucional u oficial y la religiosidad popular.

Un primer aspecto por considerar es la existencia de formas de religiosidad espontáneas o carismáticas, las cuales evolucionan según sus circunstancias y la capacidad que tienen para ganar adeptos y asegurar su reproducción. No es extraño que en el seno del pueblo surjan innumerables creencias y prácticas, que serían, ciertamente, religiosidad popular. Pero no sólo es la

---

10 Jan Kooiman, *Modern Governance: Government-Society Interactions*, Londres, Sage, 1993.

11 Alejandro Emiliano, "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016.

12 Peter Sloterdijk, *Esferas I. Burbujas, microesferología*, Madrid, Siruela, 2003, p. 310.

existencia de éstas, sino que se requiere su generalización, una amplia adopción y reconocimiento. Con dichos términos no queremos soslayar que una población determinada aun siendo pequeña comparta una religiosidad, pero baste este ejemplo para explicarme. Es necesario que exista una comunidad que dé reconocimiento y se sume a una práctica compartida de la religiosidad para que sea posible hablar de una religiosidad popular.

También proponemos que se establece una relación de codependencia, en el sentido de que la religiosidad popular es dependiente de una institucionalización religiosa frente a la cual afirma sus diferencias, pero, al mismo tiempo, sus afinidades. El sincretismo es un elemento definitivo en la religiosidad popular. Sincretismo es un movimiento en dos tiempos; el primero corresponde a un filtrado para dejar fuera ciertos elementos, para después venir a sumar, a integrar elementos de otras formas de religiosidad; así tenemos un cierto híbrido que no se podría configurar ni comprender sin la institucionalización precedente.

Pero ese filtrado denota una capacidad para decidir qué elementos y por qué motivos pueden incluirse en el sistema religioso o la expresión religiosa del grupo popular. El sincretismo no es mero resultado pasivo, sino un producto acumulativo de decisiones que, entre otras cosas, representa una posición de resistencia a los valores y referentes de la religiosidad oficial y el sistema. Ésta es la clave del empoderamiento religioso. Existe una relación de codependencia en la resistencia por un factor esencial, que es el reconocimiento de que la religión institucional detenta la administración legítima y reconocida de lo sagrado, de los bienes religiosos; por ello, no se puede dar un cisma, un divorcio absoluto entre ambas formas de religiosidad.[13]

El empoderamiento soporta un elemento esencial en la religiosidad popular, a saber, la construcción de identidad y la defensa de la alteridad. Por ejemplo, encontramos que algunos practicantes de santería o de la Santa Muerte se definen en el censo como "católicos", así como los seguidores *cholos* de san Judas Tadeo. Al hacerlo, ellos reconocen la autoridad de la Iglesia católica, así como afirman su identidad con una serie de creencias; aunque

13 M. E. Padrón, *op. cit.*, p. 50.

son conscientes de sus diferencias y de las opciones que toman en cuanto a su práctica religiosa y determinadas creencias a las que conceden veracidad.

La función social de la religión es la que permite entender cómo en el seno del cristianismo se desarrolla una viva práctica de la religión popular, considerando como sustratos el significado de religión, por encima del cristianismo, pero también a nivel de los fundamentos, el sentido cristiano de la religión.

Malinowski consideró que entre las funciones de la religión está el dar significado cultural y personal a la vida; en especial, respecto de eventos de crisis e incertidumbres. Así, en su obra de 1936, dicho autor asociaba fuertemente la religión con el destino humano: "debemos siempre tener a la vista la relación entre fe y vida humana, a los deseos, dificultades y esperanzas de los seres humanos".[14]

Algunos practicantes de santería o de la Santa Muerte se definen en el censo como católicos

Lo existencial, para referirnos al ámbito que va más allá de las necesidades materiales, donde se encuentran la satisfacción de un proyecto de vida humana, dotado de sentido, autoestima, satisfacción y reconocimientos social, así como la idea de que para la descendencia existirán condiciones al menos tan buenas como las recibidas por la generación previa, encuentra una respuesta en la religión; pero no como si se tratara de un reservorio, un almacén pletórico de respuestas a las demandas existenciales de la persona, sino como un reflejo sublimado de las angustias y grandes interrogantes, de las frustraciones y expectativas que pueden encontrar una adecuada resolución en el ámbito de lo racional, planificado y positivo.

Malinowski discutía si la religión es algo intrínseco al ser humano o, más bien, es inculcada por la sociedad y la cultura. Pensaba que se encontraba en

[14] Bronislaw Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals: An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*, Londres, Oxford University Press, 1936, p. 2.

medio de ambas intenciones, pues tiene un hondo fundamento para la vida y acciones de la persona tanto en lo psicológico, como en lo social.

La religión es expresión sistemática y depositaria de los valores de una cultura. Por el hecho de ubicarse en esa referencialidad *transtemporal* que explica el origen y el destino y consumación, en la religión se contiene un relato acerca de los valores que se consideran en proceso de realización por el individuo y la comunidad de fe de la que forma parte. La religión, no obstante, es totalizadora, pues refiere a un destino histórico válido no sólo para sus adeptos, sino para todo el mundo y toda la humanidad. Es total.

En el relato de la creación, por ejemplo, se está definiendo un valor intrínseco de la realidad natural creada por un Dios que ha deseado dotarlo de realidad y de características que considera buenas (*Gn* 1, 31); asimismo, dota al ser humano de atributos divinos, pues ha sido hecho a imagen y semejanza del creador (*Gn* 1, 26).

Para el cristianismo, los pasajes del Evangelio están pletóricos de enseñanzas morales que no sólo representan valores, sino orientaciones concretas de conducta que la sabiduría popular recoge: "el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra" (*Jn* 8, 7); "dar al César lo del César y a Dios, lo que es de Dios" (*Mt* 22, 21); "el que no ama a su prójimo a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (*1 Jn* 4, 19-21); "¿Por qué miras la paja que hay en el ojo de tu hermano y no ves la viga que está en el tuyo? (*Lc* 6, 41). En una cultura que gradualmente va pasando de la cristiandad a la secularización, dichas premisas siguen presentes de manera multiforme, pues, representan valores aspiracionales.

Los valores son elementos constitutivos de la cultura, que comparten con ésta sus características de intangibilidad y ubicuidad. Pero, a diferencia de otros elementos más visibles de la cultura, como la lengua y el vestido, que acaparan nuestra atención y comprensión, los valores se transmiten en un sustrato profundo, tácito e inconsciente.

Esa característica de mayor profundidad tácita es lo que dota a los valores de un enorme poder para determinar las características de la cultura y las formas de pensar de una sociedad. También es ese peso de inmanencia el que

impone a la cultura una tendencia a la conservación y a la reproducción. Es decir, que las concepciones introyectadas en la conciencia son fuertes determinantes de la cosmovisión percibida y del paradigma con el que se analizan los eventos y se configura un paradigma explicativo con las características propias de éste; a saber, ser una forma de explicar la realidad y resolver problemas con base en la interpretación de los datos de conocimiento.[15]

Es claro que existe diversidad de valores; sobre todo, en sociedades plurales, posmodernas y democráticas. No obstante, se considera socialmente necesario compartir algunos valores fundamentales para garantizar parámetros de cohesión social y convivencia; entre ellos, libertad, tolerancia y respeto a la ley. También es claro que las culturas y sociedades se transforman con el tiempo; por lo tanto, los valores también son dinámicos. Entonces, las formas de convivencia sufren presiones y desajustes, y la religión es un elemento fuerte de conservación y cohesión

Los valores son requeridos de forma perentoria por las sociedades para delimitar sus normas positivas, sus formas de convivencia y sus reglas de intercambio. Por ello, aun cuando existan diferentes corrientes teóricas que intentan definir el valor, es necesario emplearlo, transmitirlo y reproducirlo. El valor está en la base de los sistemas de regulación cultural.

Valores, historia y educación

Los teóricos de la cultura reconocen que los valores son parte de la cultura. Para Taylor, por ejemplo, la cultura es "aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre".[16]

---

[15] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

[16] Edward Taylor, *Cultura primitiva,* Madrid, Ayuso, 1977, p. 29.

Por su parte, un instrumento de derecho internacional, como la *Declaración universal sobre la diversidad cultural,* de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, establece que "la cultura debe ser considerara como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias".[17]

Los valores también sufren una evolución, como descubrió Nietzsche[18] y como han asegurado numerosos autores contemporáneos (Cioran,[19] Sloterdijk,[20] Zizek,[21] entre otros); por lo tanto, no debe extrañarnos que nos enfrentemos permanentemente a "crisis de valores", y que una cultura se renueve y reconstituya con base en transformaciones en sus códigos de valor que se traducen en nuevas instituciones y nuevas formas de convivencia. Nunca como ahora.

Uno de los mecanismos de cohesión social era la antinomia nosotros-otros

Anteriormente, las sociedades eran más reducidas y homogéneas; el cemento de su sociedad era más firme, puesto que compartían valores, historia, lenguaje, religión y otros componentes de la cultura. Uno de los mecanismos de cohesión social era la antinomia nosotros-otros. Con el paso del tiempo, la unidad cultural, étnica y religiosa de las sociedades se fue quebrando, aunque se conservaban suficientes valores compartidos. Hoy en día, la fragmentación

---

17 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco, *Declaración universal de la Unesco sobre la diversidad cultural* [en línea], 2001. http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179

18 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980.

19 Emil Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, París, Gallimard, 1973.

20 P. Sloterdijk, *op. cit.*

21 Slavoj Zizêk, S. *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011.

axiológica y social es radical, por lo que no es exagerado pronosticar la ingobernabilidad de las sociedades.[22]

Ese hecho se traduce en una pérdida de valores compartidos y, por ende, el debilitamiento de los órdenes normativos que permiten el respeto a las diferencias, la confianza, la cooperación, la creación de valor social y la reducción del conflicto y la violencia. Esto no significa la desaparición de los valores, sino su multiplicación, sometidos a diferentes jerarquías y produciendo diferentes patrones normativos.

Una manera de enfrentar esta dificultad es intentar domesticar la complejidad, decretando la reducción y sometimiento de estas diferencias, lo que deriva en sociedades y organizaciones autoritarias y controladoras.

Con ello quiero defender que los valores son un elemento en conflicto. Son requeridos perentoriamente para la conservación de la sociedad, como cemento que unifica las diferencias en torno a ciertos fundamentos, como mecanismo para la convivencia, así como para la proyección de los objetivos y bienes de una sociedad.

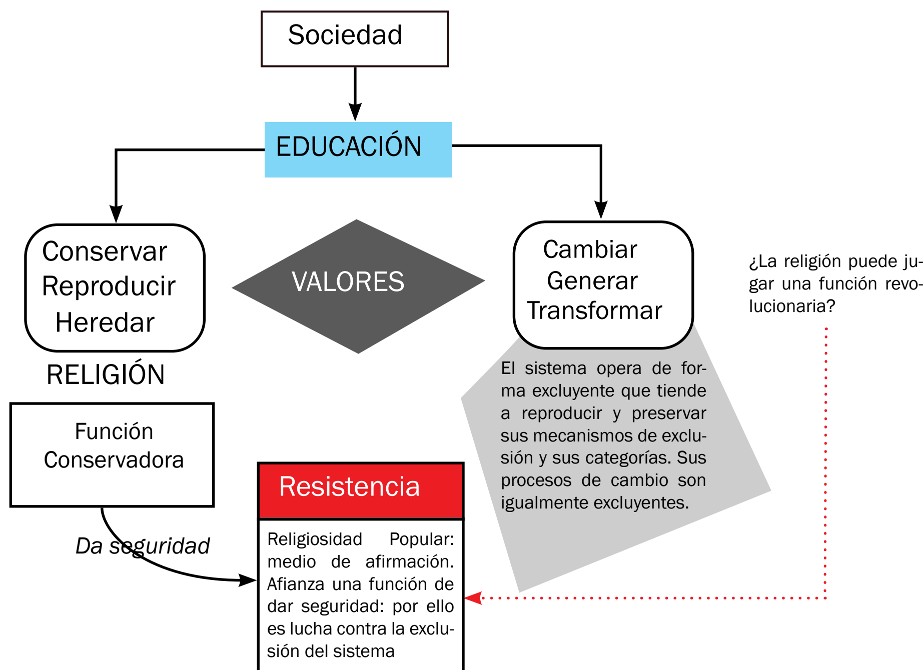
De ello se desprende una concepción de la educación como un mecanismo para la reproducción de la cultura, lo que equivale a ser una reproducción axiológica. Empero, algo apasionante en este proceso es que la educación no sólo funciona en sentido de la preservación, sino también en favor del dinamismo de la cultura que refleja la cambiante relación de valores y aspiraciones de una sociedad.

Como muestra la figura 2, en la educación se conjugan tanto la función de continuidad, como de reproducción de los valores heredados de pasadas generaciones, que han sido incorporados por medio de la cultura, y la función de cambio de valores, de crear condiciones para una nueva arquitectura axiológica; es decir, una función de transformación.

---

22 Michael Crozier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies,* Nueva York, New York University Press, 1975.

Figura 2. Circulación de valores culturales por medio de la educación y la religión.



Fuente: Elaboración propia.

Ante estas demostraciones, se nos presenta la duda de si la educación se inclina más hacia la conservación o hacia el cambio de valores. La religión, en ese contexto, juega un inequívoco papel conservador. Sus propias características le hacen mantener un fuerte sentido de direccionalidad en la historia; por tanto, se ve a sí misma en un proceso que ha iniciado y que toca continuar, por lo que no le es propio concebirse como factor de otro cambio que el propio de la conversión moral.[23]

[23] Por el contrario, en la historia del pensamiento existen otras teleologías de la historia: el progresismo ilustrado, el positivismo y el materialismo histórico, que postulaban también una direccionalidad en la historia en lo que es la revolución. Desde este punto de vista, la religión juega un papel considerado *reaccionario*, por oponerse a la revolución, pues los productos de los procesos históricos intentan ser revertidos.

Desde el punto de vista del creyente, la religión otorga seguridad y certeza o esperanza y consuelo. Ilumina la posición que ocupa cada uno; la razón de sus acciones, lo que puede esperar de ellas, y cómo puede hacer frente a los problemas que se derivan del mal, el azar y la incertidumbre.

En su tiempo, el positivismo[24] y el comunismo hicieron una teleología de la historia en la que el conocimiento de corte científico-positivo y el dominio industrial impulsaría las diferentes etapas de la cultura en el sentido del "progreso". En su concepción, los motivos de la inseguridad existencial, como la enfermedad y la ignorancia, cederían ante el control proporcionado por la ciencia y la tecnología, haciendo obsoletas las respuestas religiosas que quedarían relegadas a una etapa primitiva de la evolución de la civilización, de la cual, con el tiempo, no se guardaría memoria.

Estamos en una cultura esclerotizada, carente de expectativas de un futuro mejor

La sofisticación de las nuevas tecnologías, los avances de la ciencia, así como la irrupción de una economía posindustrial, la globalización y la inmersión en el ciberespacio, han recreado la inseguridad existencial, a la vez que han desgastado las más ingenuas explicaciones mítico-religiosas que ya no encuentran cabida en una sociedad desencantada, con su inocencia rota y sus utopías. Nos encontramos en una cultura esclerotizada, apática por la repetición de lo mismo y carente de ilusiones o expectativas de un futuro mejor.

La persistencia de la inseguridad existencial no preserva por sí misma el discurso religioso, sino que lo somete por igual a una crisis de validez y de sentido, lo vuelve también incierto, lo contagia de su propia enfermedad. Pero no lo sustituye, porque no existe otro mecanismo que posea ese único sentido de valor y trascendencia.

En su lugar resultan dos escenarios: uno de fragmentación, en el que un mismo discurso religioso, el de cada religión, queda expuesto y, como un vidrio roto, ofrece un potencial de resguardo y protección en aquellos fragmen-

24 Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 2007.

tos más sólidos y extensos, mientras que otros quedan pulverizados, puestos entre paréntesis o incluso rechazados, convertidos en basura, por los mismos creyentes.

Uno de los intelectuales más perspicaces de este tiempo, Zygmunt Bauman,[25] ofrece, por medio de su teoría de la modernidad líquida, una interpretación que refuerza mi análisis. Este tiempo, caracterizado por la ausencia de certezas, un tiempo heredero de los proyectos emancipatorios de la ilustración que, entre otras cosas, buscaron erradicar la dependencia de la dogmática religiosa, exponen al ser humano a la angustia de la libertad (Sartre, Kierkegaard), a la fugacidad de las relaciones, así como a la precariedad existencial comenzando por el ámbito económico y laboral. Sequeiros[26] reconoce que tanto Bauman, como Kolakowski, atribuyen a la religión el satisfacer el deseo de cubrir la insatisfacción y la vulnerabilidad mediante la búsqueda de experiencias de seguridad extranaturales.

Si bien no hay novedad al identificar el papel de la religión para apaciguar la angustia existencial del ser humano, de esta reflexión destaca que confirma cómo la posmodernidad renueva y tal vez radicaliza la precariedad de la seguridad existencial, reavivando la necesidad de religión.

Por ello, en la parte medular de mi reflexión, encuentro que la educación es el mecanismo privilegiado mediante el cual, como sostiene Bourdieu, el Estado asegura la reproducción, no sólo de sus valores, sino de las categorías que distribuyen roles en la sociedad y crean capacidades funcionales para la división del trabajo y el mercado.

Para Bourdieu, prevalece el papel reproductor de la educación, por lo que es esencial para la supervivencia del Estado el control monopólico de la educación y sus contenidos. Porque de ello dependen las reglas del juego que ponen dentro a quienes deben estar dentro y margina a quienes se considera que deben quedar excluidos. Entre otras razones, porque el control de los

---

25 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

26 Leandro Sequeiros, "La modernidad líquida podría 'licuar' las religiones", *Tendencias21* [en línea], 2012. http://www.tendencias21.net/La-modernidad-liquida-podria-licuar-las-religiones_a12121.html

discursos y el uso del lenguaje interioriza los valores prevalecientes en la sociedad, haciéndolos algo obvio, algo sabido, un paradigma dominante.

Así, los procesos de cambio se gestan desde las propias categorías del sistema; por ello, las tendencias de cambio están dirigidas a corregir las fallas del sistema, a adaptarlo para preservarlo.

Anteriormente, la religión jugaba un papel de conservación congruente con los valores prevalecientes en un Estado (más o menos) homogéneo, ya que se trataba de una misma arquitectura de valores volcada en un conjunto de instituciones. Pero desde la modernidad, esto es, desde que se va extendiendo la secularización y la consecuente fragmentación axiológica de la sociedad, la religión juega una función conservadora diferente. Aquí existen instituciones, como son la Iglesia y la universidad pública, que representan valores diferentes. La religión institucional juega actualmente una función de reproducción de valores tradicionales que constituyen una identidad cultural entre otras. A su vez, nuevas formas de religiosidad, nuevos movimientos, sectas o rituales pararreligiosos prosperan al margen de la corriente dominante, creando identidades particulares, como también lo hacen muchos otros movimientos culturales.

Martínez y Prieto[27] reconocen una tendencia que corre en direcciones opuestas: por una parte, a reencontrar la espiritualidad propulsados por la precariedad; por otra, el declive de las religiones institucionales. Así sucede, por ejemplo, con el auge del movimiento *new age*.

Lo que sucede es que las reglas mediante las cuales en la modernidad se consideraba la historia y, por lo tanto, la educación, haciendo de ésta tanto un mecanismo de conservación como de revolución han cambiado o al menos se han transformado.

Dicha transformación es paradójica, porque en las actuales condiciones de diversidad en la posmodernidad hay algo que prevalece: el mercado y el capital. Es el mercado el que impone las condiciones y el que determina el currículo,

[27] Enrique Martínez E. y María Prieto, "La espiritualidad resurge y la religión decae en la modernidad líquida", *Tendencias21* [en línea], 2013. http://www.tendencias21.net/La-espiritualidad-resurge-y-la-religion-decae-en-la-modernidad-liquida_a14896.html

el que define los criterios de inclusión y de exclusión. Esta época refleja su condición posmoderna en lo que se refiere a la ausencia de un sentido de la historia; aquí, la religión adquiere una función diferente, puesto que quedará subordinada a las necesidades que impone el mercado capitalista. Puede ser de un rol de respaldo, pues, como sostuvieron Feuerbach y Marx, tiene la posibilidad de dar un sentido de resignación frente a la marginación y la explotación, por lo que se puede atribuir a la voluntad divina la situación dominante. Existe evidencia clara y la aceptación de expertos en el sentido de que la religión en la posmodernidad termina convirtiéndose en un producto sometido a las reglas de la oferta y la demanda.

Sin embargo, y ésta es mi perspectiva, la religión resulta un obstáculo para el mercado, porque contrasta y problematiza los discursos dominantes en el *mainstream*. El creyente se encuentra rezagado, pues está aferrado a referentes trascendentes y, casi con seguridad, a una interpretación teleológica de la historia, que es fuerte, en contraste con la vacuidad y relatividad con la que el mercado busca preservar una máxima flexibilidad y adaptabilidad de la conciencia para aceptar las cambiantes modas, gustos y tendencias. El papel de la religión ya no es "reaccionario" en cuanto a que frena los impulsos revolucionarios que conducen a un estado superior predefinido, sino que lo es porque se opone a la fluidez, a la licuefacción de la realidad. Así, la religión adquiere una función de resistencia.

El doctor C. N. Kees de Groot, de la Universidad de Tilburg, hace una aplicación del concepto de modernidad líquida de Bauman respecto de la religión. Bauman no atribuye a la religión el carácter "líquido". No obstante, De Groot[28] (y nosotros con él) considera que existen inocultables características de una religión líquida; entre ellas, que en la experiencia religiosa, el ritual o la liturgia son trascendidos o sustituidos por el evento. El grito, el baile, la libre expresión del flujo de las emociones tienen una mayor significancia en una sociedad espectáculo, en oposición a la rúbrica puntual de la liturgia religiosa.

Otra faceta de la religiosidad líquida es la existencia y práctica de una nueva religiosidad secular; por ejemplo, expresiones, signos u otras manifestaciones

[28] Kees de Groot, "Three types of liquid religion", *Implicit Religion,* núm. 11, 2008, pp. 277-296.

que le son propias a la religiosidad formal y que comienzan a emplearse en un contexto secular. De Groot pone como ejemplo los funerales de un importante líder político holandés, pero también podrían referirse a los espectáculos y videos musicales de Madonna, que emplea íconos religiosos reconocidos por los espectadores, aun cuando éstos no mantengan una práctica religiosa.

Por último, aparece una espiritualidad secularizada, como el *new age*, un cierto misticismo científico, la creencia en los *aliens* o el esoterismo. Viejos temas aparecen renovados, expuestos a la adopción de quienes, libremente, sin atarse a una institución, ritual o práctica moral, pero sin prescindir por completo de éstas, quieran asumirlas. En ello está comprometido el poder sobre la experiencia de lo religioso, que es asumido crecientemente por los individuos, a la par que se confirma una ineficaz reacción de la jerarquía religiosa intentando preservar su papel de intermediario privilegiado.

La religión, producto sometido a las reglas de la oferta y la demanda

Por otro lado, existe un proceso de empoderamiento individual. Entre otras características, el individuo se sabe dotado de derechos que puede ejercer. La ley y diversas instancias gubernamentales son garantes del ejercicio de tales derechos, los cuales se amplían constantemente. En ejercicio de su libertad de conciencia, libertad, asociación y expresión, muchos se alinean en torno a discursos que desafían las convicciones religiosas, que son contestatarias no sólo como puntos de vista diferentes o encontrados, sino también activamente opuestos y buscando la erradicación del "virus de la fe".[29]

Secularización y una mayor escolaridad acompañan un acelerado proceso de desmitificación, que no sólo ocurre por encontrar explicaciones precisas a muchos fenómenos antes atribuidos a fuerzas imaginadas e imputadas a poderes espirituales. Existe una amplia disposición a fuentes de información

[29] Richard Dawkins (guion) y Russel Barnes (dir.), 2006. *Root of All Evil? (The God Delusion)*. Documental.

que permiten, si se quiere, encontrar respuesta a cualquier asunto, incluso mediante datos falsos, inventados o no confiables.

Por otro lado, existe un proceso compulsivo de desacralización que toca los terrenos de lo religioso y la crisis de confianza en las instituciones. No hay una figura pública e institucional (incluyendo las religiosas) que no aparezca señalada por imputaciones, escándalos y sospechas.

Los medios de comunicación buscan compulsivamente aquellas historias más sensacionalistas que atraigan audiencias, y en este impulso terminan rompiendo las fronteras del asombro, hasta el punto en que, como señala Lipovetsky,[30] se genera una cultura del hastío. Dichas tendencias explican la crisis de lo que en otro tiempo se consideraba digno de confianza, respeto y sacralidad.

Otra expresión muy importante de estas tendencias es la aparición de un empoderamiento religioso. La Reforma ya había abierto la posibilidad al libre examen, y la década de 1960 trajo consigo no sólo la píldora anticonceptiva y el amor libre, sino también la aparición de nuevas búsquedas religiosas, sectas y comunas; entre ellas, la corriente *new age*, aceptada como una forma ecléctica y desincorporada de religiosidad.

No son pocos los autores católicos que piensan en la religiosidad popular como un error, una desviación, el resultado residual de una evangelización incompleta o corrupta.[31] Con ello no sólo descalifican la capacidad de los creyentes para hacer su propia reflexión y decisión sobre sus creencias, sino que descalifican el propio proceso evangelizador, pues lo ven como un proceso mecánico y determinista. Lo que pasa es que subyace una conciencia colonial que asume que no es posible una inculturación, que necesariamente supone sincretismo, experimentación e incertidumbre, sino que sólo es aceptable la transculturación, puesto que aquí no hay sincretismo, sino abandono y sustitución, donde sólo hay cosmos, estabilidad y las respuestas están dadas.[32]

30 Gilles Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008.
31 R. A. Gómez Arzapalo, *op. cit.,* p. 12.
32 A. Emiliano, *op. cit.*, p. 348.

Religiosidad, empoderamiento y resistencia

El creciente empoderamiento religioso del individuo se expresa dentro del seno del catolicismo en la autodeterminación que, concedida o tomada por la fuerza, aplican los fieles en temas como el uso de anticonceptivos e ir a misa a una parroquia diferente de la que les corresponde buscando una celebración que les gusta.[33]

Otros individuos toman prestados y adoptan rituales y creencias de distintas tradiciones, religiones o culturas. El eclecticismo no pelea con la autodefinición *católico*. Por supuesto, hay quienes se consideran libres para dejar "la religión que me heredaron mis padres"; es decir, debilitan el sentido de obligación y autoridad intergeneracional.

Por último, este empoderamiento también aplica en el caso de aquellos creyentes que afirman sus convicciones en medio de una sociedad secular que no favorece la adhesión religiosa de sus integrantes.

El fenómeno del empoderamiento religioso es crucial para abordar la nueva religiosidad popular urbana, que no podría explicarse sin el margen de autodeterminación de las creencias, rituales y asociaciones que están a disposición de los actuales sujetos urbanos. Pero, al reconocer este hecho, también podemos identificar que el empoderamiento ya estaba ahí, de alguna manera, pues la religiosidad popular existía desde hace mucho, aun en los márgenes de la religiosidad tradicional.

Retomando por qué la religiosidad se convierte en un mecanismo de resistencia respecto de la línea *mainstream*, tenemos cinco variaciones que aplican los factores expuestos

---

[33] Estos ejemplos son constantemente expuestos en los foros de reflexión y planeación pastoral. El diagnóstico frecuentemente recae en que los creyentes "no saben" o "no entienden" cuáles son las formas correctas de práctica religiosa; a veces, se reconoce que "no quieren" sujetarse a las prácticas prescritas (ortopraxis). Al respecto, se proponen acciones de corte teórico que evidencian una concepción de un creyente pasivo o aturdido. Por ejemplo, en una asesoría ofrecida por el autor a una vicaría, se proponía como estrategia para contrarrestar estos fenómenos: "dar cursos" o "hacer que regresen"; es decir, desconociendo, entre otros factores, la capacidad autogestiva de creyentes con capacidad de elección.

1. Como oposición y resistencia respecto de las tendencias dominantes del mercado, el poder y la cultura. Ante un conjunto de valores dominantes con los que la persona no se siente identificada, sino disconforme, atropellada y en conflicto, esta resistencia no representa necesariamente un antagonismo absoluto con aquellas tendencias, dirigiéndose únicamente a determinados aspectos. Se trata de un *creyente rebelde ante el avasallador empuje del sistema,* que preserva en lo religioso algunos valores tradicionales. Se puede decir que no es una opción a favor de la religión institucional, sino contra el sistema dominante.

   Por ejemplo, la investigación de la doctora Elaine Howard Ecklund,[34] de la Universidad Rice, en la que entrevistó a 275 científicos dentro de una encuesta a 2 mil 198 profesores de ciencias naturales y sociales de 21 reconocidas universidades de Estados Unidos; encontró que 20% de los científicos ateos procuraba inculcar una educación religiosa a sus hijos e incluso los llevaban a la iglesia. La mitad de los científicos ateos se reconocía con alguna identidad religiosa. Con ello buscan, entre otras cosas, que sus hijos tomen decisiones informadas sobre la religión, así como inculcar un sentido de comunidad y de moral a sus hijos.
2. Como forma de resistirse en los márgenes de la religiosidad institucional, lo que se puede denominar *resistencia a la iglesia.* Sin renunciar a su adhesión voluntaria y fundamental con una religión e iglesia, los creyentes mantienen un determinado conjunto de prácticas independientes. En este caso, tenemos una actitud de resistencia hacia la jerarquía y la definición integral de una vida regida por la fe circunscrita en los marcos de las prescripciones aprobadas.

   Un fenómeno que en el marco del catolicismo es bien conocido gracias a expresiones como "voy a misa cuando me nace", de creencias eclécticas como celebrar por igual a la Virgen de Guadalupe y a Jesús

[34] Elaine Ecklund, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

Malverde, el santo de los narcos, o asumir posiciones morales opuestas a las prescritas, por ejemplo, en el uso de anticonceptivos.

3. Como resistencia social con articulación religiosa. En este caso, comunidades que sufren la afectación de sus derechos logran encontrar en el espacio religioso una instancia que le permita articular su organización, estructurar sus agravios y construir mecanismos de coordinación social para defender sus derechos y buscar la reparación de sus afectaciones. Existen varios ejemplos: durante la dictadura militar argentina, las madres de la Plaza de Mayo encontraron acogida en la iglesia Santa Cruz, en la Ciudad de México, así como el movimiento que resistió a la construcción de la supervía poniente, tema que ha sido objeto de estudio para la doctora María Elena Padrón;[35] de igual manera, experiencias en las que destacan grupos defensores de derechos humanos, como el movimiento Hermanos en el camino, del padre Alejandro Solalinde, el de los deudos de la violencia en México, el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, entre muchos otros en varios países de América Latina.

   En estos casos, personas que pueden ser o no creyentes, movidas por una problemática particular, hallan un espacio de encuentro que nace de la iniciativa de una institución religiosa, que les permite articularse, organizarse y movilizarse. La motivación fundante y la cercanía con la institución religiosa otorgan un cariz religioso a la movilización social y, en cierto sentido, inspiran a los integrantes a la práctica religiosa, que otorga una mística para su lucha y un consuelo en su sufrimiento.

4. Como posición inercial, de cumplimiento o posición institucional. El creyente procura adecuarse a un determinado nivel de cumplimiento de acuerdo con las prescripciones institucionales. No es del todo ajeno a la inestabilidad de la cultura y la incertidumbre de los cambios sociales, sino que busca resistirlos refugiándose en la religión como una fuente de certezas y anclajes fundamentales. Se trata de un cierto tipo

[35] M. A. Padrón, *op. cit.*

de negación ante las nuevas realidades. La complejidad de fenómenos que no alcanzan a comprenderse, procesarse y manejarse; incluso, cuando ocurre la discusión y cuestionamiento a posiciones canónicas religiosas que son un reflejo del embate de estas novedades, como sucede, por ejemplo, ante el reconocimiento legal de la homosexualidad como opción legítima, lo que obliga a revisar la manera como la religión ha entendido y afrontado estas realidades.

5. Como posición integrista. El integrismo es un fenómeno permanente de una forma de religiosidad alineada estrictamente con la institucionalidad en la ortodoxia y la ortopraxis. Los creyentes integristas no sólo conforman su vida personal con los criterios institucionales, sino que impulsan activamente que sus valores se apliquen a escala social, que se configure un estado ordenado por los valores religiosos.

   Existe evidencia de que formas de religiosidad integristas se están extendiendo, que un número importante de personas opta por adherirse a este tipo de creencias porque les representa certezas claras y sin ambigüedades en el orden intelectual y práctico. Se trata de una reacción intensa en contra del relativismo que caracteriza no sólo a la cultura, sino a las mismas religiones institucionales que aceptan adaptarse a las exigencias de los tiempos actuales. Para muchos resulta inaceptable que la religión baje sus parámetros respecto de creencias y exigencias que se consideraban perfectamente ciertas y definitivas.

No sólo crece ampliamente el islam a escala mundial,[36] pues llega a América Latina a pesar de que existen bases culturales poco propicias; por ejemplo, la manera como se ve a la mujer.[37] Otros se ven atraídos por el judaísmo; otros se convierten a formas más conservadoras del cristianismo, como la Iglesia amish, en Estados Unidos, o la Luz del Mundo, en México. Han te-

[36] Michael Lipka y Conrad Hackett, "Why Muslims are the world's fastest-growing religious group" [en línea], *Pew Research Center,* Washington, 2015. http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/

[37] Mientras que la población mundial crecerá 35% entre 2010 y 2050, la población musulmana llegará a 73%, pasando de 1.6 a 2.8 mil millones de seguidores.

nido mucho éxito, también, movimientos dentro del catolicismo, como el del *Regnum Christi* y los legionarios de Cristo.

No puede soslayarse que esta posición es una expresión de resistencia religiosa al sistema, en una vertiente muy importante, aunque a contrasentido de lo que aquí llamamos *religiosidad popular.*

Dinámicas de creación y evolución de la religiosidad popular

La religiosidad popular urbana no puede analizarse según los cartabones de las formas de religiosidad surgidas y funcionales en el contexto indígena y rural, el cual está claramente marcado por la conquista de origen, hecho que generó una situación de culturas yuxtapuestas, que quedaron una por encima de la otra, imponiendo sus valores, su cosmovisión y su religión. Pero, además, aprovechando sus recursos, expoliándolos de diversas formas para extraer riquezas.[38]

Los pueblos originarios de nuestra América eran profundamente religiosos. En el pasado precolombino existía no sólo religión, sino sistemas de creencias, rituales y jerarquías. Existe evidencia de la perdurabilidad de muchos mitos que fueron recurrentemente conservados y heredados a lo largo de miles de años por aquellos pueblos.[39]

Desde la Conquista se constituyó una cultura cristiana sobre la base de las culturas religiosas y sociales prehispánicas. Muchas de las creencias, cosmovisiones y rituales se preservaron en el sincretismo que se gestó y, así como existían relaciones de control y colonización, las relaciones de subordinación se replicaron a otro nivel. De esa manera, viejas y nuevas relaciones de poder y dominación se sincretizan, también.

Como la masa de pan se mezcla, estira y compacta una y otra vez, del mismo modo las formas de religiosidad no detienen su transformación. Constantemente se reproducen las anteriores y se generan nuevas expresiones. Prevalecen aquellas que resultan más eficaces para cumplir las funciones

[38] R. A. Gómez Arzapalo, *op. cit.*, p. 87.

[39] V. gr. *Los dioses de barro.* http://www.mna.inah.gob.mx/agenda/2012/09/los-dioses-de-barro.html

sociales que se esperan de la religión en las cambiantes circunstancias de un sistema político, económico, social y cultural en evolución.

La bipolaridad entre la religión popular e institucional entraña la imposibilidad de reducir, abarcar, subordinar o dominar la una a la otra, prevaleciendo, una continua tensión que se resuelve en varias dialécticas, entre ellas:

a) La que ocurre en términos de poder simbólico, pues si bien la religión institucional detenta la potestad de bendecir, sacramentalizar o santificar la vida diaria, existen valores intrínsecos reconocidos en las prácticas socialmente reproducidas que tienen su propio tiempo, lugar e intermediarios.
b) El dinamismo que conjuga conservación y cambio. La religión popular es el mecanismo de cohesión social que ancla aquellos valores y significados que una comunidad considera tan fundamentales como para dotarlos de un valor mítico-fundacional; empero, a la vez, requiere transformarse para mantener su poder simbólico y actualizarse a los cambios históricos y sociales. Incluso, la religión institucional busca anclarse en los referentes de conservación a los que la religiosidad popular le da acceso.
c) En el contexto urbano, es muy importante el papel del simbolismo del espacio y tiempo mítico originario, pues la experiencia de la vida urbana, a pesar de sus ventajas, es experimentada como caída, crisis o decadencia; como sacrificio que aspira a una sanación, una reconciliación o reintegración. De manera general, podemos contraponer un origen temporal y geográfico mitificado en lo que se constituye como paraíso perdido y, por otro lado, la cotidiana realidad urbana con sus desafíos de sentido, consuelo y prospectiva.
d) Como nota característica evidente de la religión popular, el sincretismo es el mecanismo y expresión del dinamismo intertemporal y geográfico simbólico.

El papa Francisco ha llegado a suscitar un renovado y apasionante enfoque sobre las periferias que contribuye a explicar y entender la religiosidad popular urbana.

Fueron los economistas latinoamericanos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), el argentino Raúl Prebisch y el brasileño Celso Furtado, quienes crearon la noción de una dualidad centro-periferia para describir un orden económico mundial integrado por un centro industrial y hegemónico que establece transacciones económicas desiguales con una periferia agrícola y subordinada. La relación desigual centro-periferia es el obstáculo principal para el desarrollo.

A la teoría de la dependencia, junto con la teología de la liberación, se le consideró una teoría original surgida en América Latina con alcance y validez mundial.

A pesar de sus ventajas, la experiencia de la vida urbana se experimenta como caída, crisis, decadencia

Los economistas de la Cepal aplicaron el concepto de *periferia* a un análisis económico de corte marxista, considerando que existía una transferencia neta de riqueza de países periféricos a países centrales, situación que perpetuaría las condiciones de subdesarrollo de los primeros y un creciente enriquecimiento de los segundos.

Aunque estas relaciones pueden descubrirse fractalmente en muchos otros niveles de organización, en las ciudades posmodernas es altamente equívoco y paradójico hablar de periferia, pues la complejidad de las relaciones sociales genera múltiples condiciones centro-periferia; por ejemplo, minorías homosexuales emergentes que, bajo ciertas condiciones, son marginadas, pero en otro contexto gozan de privilegios.

Al retomar y actualizar el concepto *periferia* como lo hace el papa Francisco, descubrimos que todo aquel que no está en el centro de decisión, de poder y de recursos (económicos, sociales, simbólicos, de dignidad, geográficos) y que por ello es relegado se constituye en una periferia, y se convierte en un

sinónimo de marginado, alguien que queda al margen, por fuera, excluido; es alguien desposeído de uno o varios recursos.

Por ello, en la lógica del papa Francisco, la vocación evangélica exige emprender procesos de dignificación. No obstante, el mundo secular lleva la delantera en el tema, pues allí se han promovido activamente procesos de reconocimiento del valor propio; de afirmación de la dignidad, potencialidades y capacidades de los individuos y de las minorías.

Estos procesos que buscan generar sentido de confianza personal y competencia de las propias capacidades se conocen como *empoderar*, lo que significa ganar capacidad y sentido de autocontrol sobre la propia vida y destino.

En el ámbito de la sociedad secular, en la que florece la religiosidad popular, reconocemos el empoderamiento de los actores. Es decir, existe un empoderamiento religioso, como capacidad de decidir y gestionar las creencias y rituales de la religiosidad de individuos y colectividades.

Dicha idea disiente de aquella que separa dicotómicamente a los dotados de poder de los desposeídos de éste, asociando la religión institucional con el primer sector y las prácticas populares con lo segundo. En cambio, se reconoce un empoderamiento *a priori* en los sectores populares que son capaces de adoptar y adaptar las creencias y prácticas religiosas en un marco más amplio de valor, prácticas, sentido y poder.

Pero el término *poder*, entendido como la capacidad para que las cosas sucedan, no tiene por sí mismo un efecto positivo o negativo, sino que dependerá de diferentes propósitos y marcos axiológicos de referencia para determinar el sentido del uso del término.

La confianza y la creación de lo que Putnam llama *capital social* (que en cierto sentido se corresponde con el mismo término en Bourdieu) es posible gracias a la función de la religiosidad popular en la cimentación, cohesión y eficacia de las comunidades del pueblo. Entonces, ni la religiosidad popular ni la práctica del pueblo creyente son meras periferias pasivas ni son factores de poder determinante, sino oscilaciones entra ambas realidades.

En el contexto urbano, diferentes grupos aprovechan los recursos a su alcance para crear condiciones no sólo de resistencia y supervivencia, sino

también de control y colonización. Existen barrios, como Tepito, en la Ciudad de México, con sus propios códigos de organización y normas no escritas, reguladoras de los comportamientos, a pesar de que se considere a este barrio, en un contexto más amplio, como estigmatizado y periférico.

El empoderamiento se nos presenta en aquellas situaciones en las que es posible reconocer el ejercicio de la libertad para decidir sobre las formas de vida, relaciones, actividades económicas y prácticas sociales. El empoderamiento requiere, necesariamente, un contexto social, cívico y económico que permita desplegar esta capacidad. Es posible que el sistema restrinja o reduzca las capacidades en una esfera, pero que permita, al mismo tiempo, el ejercicio de otras en diferentes esferas.

El empoderamiento requiere un contexto social, cívico y económico

El concepto de *periferia*, entonces, no puede aplicarse unívocamente a ciertos grupos porque en ellos se constate una forma de marginación, ya que distintas realidades sociales representan, al mismo tiempo, diferenciados esquemas de marginación, inclusión e incluso dominación. Ello nos invita a cuidar la idea de que la religiosidad popular sólo se encuentra en el lado "contrahegemónico" o marginado respecto de una cultura, clase o sector dominante.[40]

Esto nos lleva a plantear que las diferentes categorizaciones sociales que pueden encontrarse, ya sea en términos de clase, geografía, afinidades ideológicas o étnicas, cuentan con las posibilidades y a menudo generan sus propias formas de *religiosidad popular*. Así, el término *popular* adquiere una connotación que toma distancia de la terminología de izquierda que alimentaba una optimista contraposición entre un pueblo limpio y virtuoso, por un lado, y una clase opresora y conspirativa, por otro, para adoptar la connotación de una religiosidad carismática con diferentes grados de independencia de la religiosidad institucional.

40 R. A. Gómez Arzapalo, *op. cit.,* p.13.

Además del poder, queda en los remanentes esenciales de la religiosidad popular el factor emocional. Emiliano[41] señala entre los detonantes de la religiosidad la inseguridad o el miedo. Vivir en un mundo que se nos presenta como incierto y caótico reclama encontrar el antídoto en la esfera mítica del tiempo y del espacio religioso, trascendente, como cosmos lleno de sentido. Este paso nos coloca en una precaria condición, puesto que la religión oficial ve su fortaleza en la posibilidad de determinar lo racional y lo irracional. Como señala el papa Benedicto XVI, en esta cita recogida por Gómez Arzapalo,[42] "la piedad popular" amenaza con convertirse en irracionalidad y exterioridad.

No le falta razón, puesto que en la religión institucional predomina el discurso articulado, la explicación cuidadosamente depurada, la creación de sistema y, en consecuencia, un fuerte cosmos discursivo. Mientras, en el otro extremo, la religiosidad popular es persistentemente adaptativa, fluctuante, emocional, asistemática, de lo que se concluye sesgada o prematuramente, que su condición es precaria.

Como hemos dicho, de ello surge una condición paradójica y precaria. Porque es el predominio de estas características emocionales y adaptativas lo que asegura la persistencia, reproducción y evolución de la religiosidad popular. Su imposibilidad para reducirse al discurso articulado y racional es su ventaja, lo que le permite resolver y atemperar condiciones de ansiedad emocional, que por eso mismo el sistema de la religiosidad institucional no puede resolver.

Por el contrario, y con ello concluyo, esta interdependencia entre racionalidad y emotividad, entre sistema y adaptación, entre coherencia y liberalidad es lo que impone la coexistencia necesaria entre los dos discursos religiosos, el institucional y el popular.

---

41 A. Emiliano, *op. cit.,* p. 354.

42 R. Gómez Arzapalo, *op. cit.,* pp. 20-21.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Bourdieu, Pierre, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones,* núm. 108, vol. XX-VII, 2006, pp. 28-83.

———— "Espace social et genèse des classes", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 52, 1984, pp. 3-14.

Cioran, Emil, *De l'inconvénient d'être né*, París, Gallimard, 1973.

Comte, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 2007.

Crozier, Michael, Huntington Samuel y Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies,* Nueva York, New York University Press, 1975.

Dawkins, Richard (guion) y Russel Barnes (dir.), 2006. *Root of All Evil? (The God Delusion)*. Documental.

De Groot, Kees, "Three types of liquid religion", *Implicit Religion,* núm. 11, 2008, pp. 277-296.

Ecklund, Elaine, *Science vs. Religion: What Scientists Really Think*, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

Emiliano, Alejandro, "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016.

Gómez Arzapalo, Ramiro, "Canonizaciones populares en América Latina: Juegos de poder y referentes de identidad", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016.

Kooiman, Jan, *Modern Governance: Government-Society Interactions*, Londres, Sage, 1993.

Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

Lipka, Michael y Hackett, Conrad, "Why Muslims are the world's fastest-growing religious group" [en línea], *Pew Research Center,* Washington, 2015 http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/

Lipovetsky, Gilles, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008.

Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays,* Illinois, Glencoe, 1948.

———— *The Foundations of Faith and Morals: An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*, Londres, Oxford University Press, 1936.

Martínez, Enrique y Prieto, María, "La espiritualidad resurge y la religión decae en la modernidad líquida", *Tendencias21* [en línea], 2013 http://www.tendencias21.net/La-espiritualidad-resurge-y-la-religion-decae-en-la-modernidad-liquida_a14896.html

Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1980.

Padrón, María Elena, "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en san Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad*, México, Artificio, 2016.

Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.

Sequeiros, Leandro, "La modernidad líquida podría 'licuar' las religiones", *Tendencias21* [en línea], 2012 http://www.tendencias21.net/La-modernidad-liquida-podria-licuar-las-religiones_a12121.html

Serrano, Jesús, "Understanding what it means to be a catholic in Mexico City: Religious Leaders *vs.* The ICAT index", Ponencia en *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion*, Newport Beach, 2015.

Sloterdijk, Peter, *Esferas I. Burbujas, microesferología*, Madrid, Siruela, 2003.

———— *En el mundo interior del capital. para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2010.

Tylor, Edward, *Cultura primitiva,* Madrid, Ayuso, 1977.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco, *Declaración universal de la Unesco sobre la diversidad cultural* [en línea], 2001 http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13179

Zizêk, Slavoj, *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011.v

Segunda parte

Teoría

Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la religiosidad popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

Para hacer una valoración, con cierto grado de objetividad, de alguna práctica religiosa popular se requiere un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto de los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de ellos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquel con quien se da el encuentro. Añado también que, para analizar el fenómeno religioso popular, será necesario considerar éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas; además, implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, ya sea de manera amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

* Observatorio de Religiosidad Popular, México.

Luis Maldonado (1989) sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el imperio romano, de creencias precristianas y, en algunos casos, en el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él provenientes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas y la ruralización del imperio obliga a la Iglesia a cambiar su presencia social. Para subsistir, no le queda más remedio que adaptarse, realizando un significativo esfuerzo de evangelización y catequización, por una parte, y, por la otra, aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población.[1]

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, las cuales se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso

---

1 *Cfr.* Luis Maldonado, "La religiosidad popular", en C. Álvarez, M. Buxó i Rey y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular,* t. I, pp. 30-43, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 30-34

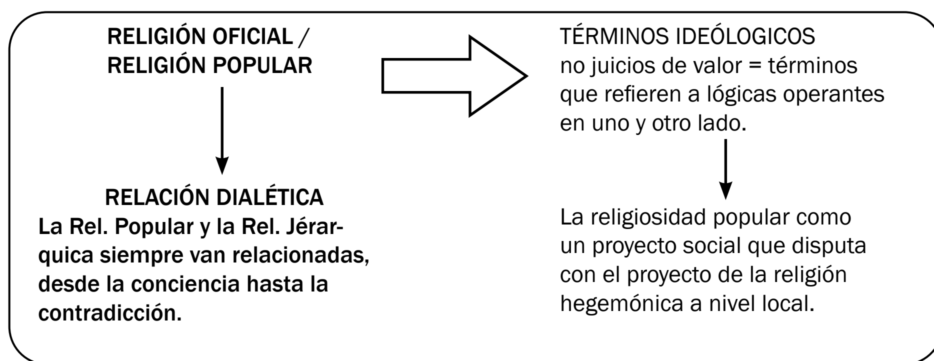
selectivo y dinámico que logró integrar en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas; florecen en contextos semiurbanos y urbanos, en sectores obreros, marginales o, de una u otra manera, segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales. Por un lado, están los que viven bajo parámetros centralizados. En cambio, otros se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a dicho centro, pero viven una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad, sino por el grupo que localmente fortalece esa manifestación religiosa específica, significativa en su propio contexto histórico y su realidad existencial concreta y particular.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente, de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

El siguiente cuadro destaca lo que afirmamos y resalta la importancia de reconocer que en la religiosidad popular hay varios interlocutores:

Figura 1. Diálogo de interlocutores, previo reconocimiento de ambas partes.



Cuadro 1. Especificidad de nuestro enfoque frente al problema de la religiosidad popular.
Fuente: Elaboración del autor.

Religiosidad popular, estado de la cuestión de un término problemático

Empecemos señalando a Gilberto Giménez como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales y a las ideas que vierte en su obra *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Allí encontramos la primera aproximación teórica que intenta explicar este fenómeno a partir de un contexto ritual concreto y, sobre todo, buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o excoriación, sino un fenómeno que se diferencia mucho de los parámetros oficiales, pues responde a una realidad social e histórica muy diferente de la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida, los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta bibliografía resultan medulares e indispensables, pues son una referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta, en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia —en el caso de México—. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa* que los frailes pretendían ni de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla inamovible e impermeable.

Ante dichos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos *refuncionalización* y *reelaboración simbólica* en un contexto social e histórico determinado, aportación que resulta determinante para el estudio del fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso y, por el otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, como imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones. Uno de las aportaciones principales de Félix Báez es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que va desde la represión, hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes de Johanna Broda, en especial, su insistencia de entender el ritual como la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático; más bien, se reformula y reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión; es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas de la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual como elemento materialmente observable. También invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, donde la primera consagra a la segunda y ésta da contenido a aquélla.

La resignificación lleva a los cultos indígenas a adherirse a la vida íntima del pueblo

Además, insiste en que, en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el Estado en la Conquista y, a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignificación que lleva a los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo, transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo. Sin duda, este término resulta polémico, pero puede ser entendido como un proceso

de reformulación simbólica en un contexto social de dominación, donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Desde los Andes, ante un contexto histórico semejante al de México y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular, Luis Millones propone considerar lo que llama *la violencia de las imágenes*, que refiere directamente a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado del todo diferente del de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba* (2004), Noemí Quezada ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf, en *Figurar el poder*.[2]

Por su parte, Jorge Ramírez Calzadilla (2004), al hablar sobre la religión y cómo se integra la religiosidad popular en ella, asegura que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial por su espontaneidad, que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa acorde con la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Bebiendo de estas fuentes, remito a mis propios trabajos sobre el tema.[3] En cuanto a la incorporación de los entes divinos de tradición religiosa mesoamericana con los entes sagrados cristianos, tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril[4] y los de Adelina Suzan Morales.[5] En cuanto a la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela

[2] Eric Wolf, *Figurar el poder*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2001, pp. 417.

[3] Por razones de espacio, sólo citaremos el año de las obras de los autores: 2004, 2007, 2009, 2010, 2012, 2013, 2014 a y b, 2015, 2016 a y b, 2017 a y b, 2018 a y b.

[4] 2009 a y b, 2010 a y b, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017 y 2018.

[5] 2008, 2009, 2013 y 2018.

de los santos en la dinámica de la religiosidad popular, destacan las obras de Jorge Escamilla Udave,[6] María Elena Padrón Herrera[7] y Alba Patricia Hernández Soc.[8] Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares, cabe mencionar a Florentino Sarmiento.[9] Las referencias anteriores parten del campo disciplinar de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines de las investigaciones de los autores citados, del campo de las ciencias sociales.

En este sentido, entre los autores *ad intra* de la Iglesia que aportan valiosas contribuciones por su actividad pastoral con sentido crítico y apertura en las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, citamos a Jesús Serrano,[10] Alejandro Gabriel Emiliano,[11] Luis Fernando Botero,[12] Ernesto Mejía[13] y Miriam Cruz.[14] En este mismo sentido intraeclesial, también destacan los trabajos de Benjamín Bravo[15] y Luis Maldonado.[16]

Implicaciones sociales en el nominativo de la religiosidad popular

Las manifestaciones religiosas populares en México y en otros contextos latinoamericanos son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo *lo popular,* lo cual evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de *popular*; esa contraparte es lo que podríamos denominar *religión oficial,* institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un corpus claro de normas, dogmas y cánones. Así, lo que podamos decir

6 2008, 2009, 2012, 2013 y 2018.
7 2009, 2011, 2013, 2016 a y b, 2017 y 2018.
8 2010, 2011, 2013, 2017 y 2018.
9 2011, 2014, 2016 y 2017.
10 2013, 2014 a, b y c, 2106 y 2017.
11 2014 a, b y c, 2016, 2017 y 2018.
12 1991, 1992, 2003, 2005, 2008, 2011, 2012, 2014 y 2017.
13 2012, 2015, 2017 y 2018.
14 2011, 2014 a y b, 2016 y 2017.
15 1986, 2013, 2014 a y b.
16 1985 a y b, y 1989.

acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa división que la opone a la *religión oficial*.

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente. Éstas dan cuenta de procesos sociales de larga duración que implican las estrategias empleadas por un grupo social determinado al preservar la propia identidad en medio de los cambios y transformaciones, inherentes a la cultura en el devenir del tiempo. Entonces, partiendo de la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al definir qué es la religión popular, emite un juicio de valor cuando la califica con los términos de religiosidad tradicional, ignorante, supersticiosa, pagana, en relación consigo misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como auténtica y verdadera.

Lo que llamamos religiosidad popular está en necesaria relación con la instancia "oficial"

Sin embargo, en los documentos eclesiales locales contemporáneos, se aprecia un franco y creciente optimismo por la religiosidad popular, piedad popular o catolicismo popular, seguido siempre de la referencia a ella: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Parece una doble tendencia a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de confrontarlas en la vida real. Llama la atención que, a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares, dicha suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica pastoral asumida frente a las expresiones religiosas populares.

Es interesante constatar las contradicciones entre el discurso y la puesta en marcha. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de manera cotidiana. No se trata únicamente de una cuestión teórica, sino también implica cómo esa teoría se lleva o no a la prác-

tica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas *de frontera.* La diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares abre un abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas.

Tenemos, entonces, una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos *religiosidad popular* está en necesaria relación con la instancia "oficial". Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación se establecen lazos tensos y conflictivos, así como consensuados y armónicos, pero sin fusionarse, y no por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural; porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, parece que la fuerza que las articula es incapaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales parecen estar en la base de este conflicto.

El siguiente cuadro intenta mostrar de manera sintética algunas características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial, para destacar los contrastes operativos que se evidencian en el trabajo etnográfico al compartir las celebraciones religiosas populares en muchísimos contextos:

Figura 2. Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial.

Religión oficial	*Religiosidad popular*
Organización racional, unitaria, jerárquica (teología-clero). Institucionalizada rígidamente por prácticas cultuales, dogmas y normas estipuladas de manera universal.	Gestión ceremonial laica. Institucionalización popular por medio de los sistemas de cargos.
Funciona como aparato ideológico aplicado a un proyecto doctrinal que se considera único y es de gran espectro.	Todo culto popular tiene un referente doméstico, por lo que no existe *una* religión popular única y omniabarcadora.

Es parte de un proceso hegemónico que rebasa a la institución eclesial y se relaciona con proyectos nacionales e internacionales.	Como proyecto social, tiene que ver con cosmovisión, identidad, resistencia y supervivencia cultural eminentemente local.
Escatológica.	Consuetudinaria.
Convalida todas las expresiones religiosas siempre que sirvan a su propósito.	
	No tiene autonomía fenoménica, debe ser tratada con el campo opuesto.

Fuente: Elaboración propia

No se trata de ofrecer una explicación desde el ámbito piadoso-devocional, sino que pretendemos una posibilidad de interpretación del abigarrado proceso social en el que surgen estas expresiones cúlticas, lo cual requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. Por ello, se hace indispensable considerar la lógica interna de los componentes que integran dichos fenómenos; de no hacerlo, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas.

Se requiere, entonces, un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado; tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de *religión popular*, con el cual se intenta amalgamar conceptos relacionados, como sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, identidad, reproducción cultural, relación dialéctica. Si se prefiere, *religión popular* puede verse como un concepto que "amarra" otros que, de mantenerse separados, no explicarían satisfactoriamente los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, entre otras; desde su particularidad, no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero articuladas bajo un concepto que dé coherencia

al conjunto explicativo pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

La religiosidad popular: esbozo de definición

Con base en mi experiencia en el trabajo de campo enfocado en los fenómenos religiosos en contextos campesinos de ascendencia indígena y a la aproximación teórica[17] que me ha nutrido, primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las ciencias sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material.

Entonces, la religiosidad popular implica un "conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto sociocultural inmediato.[18]

La religiosidad popular no puede comprenderse desde la universalidad teórica, pues está adherida a una lógica cultural interna que la configura y estructura; se trata de una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede entenderse atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son utilizados por cualquier individuo según sus creencias, intereses y decisiones.

---

17 Respecto de la religiosidad popular desde la antropología: Félix Báez-Jorge, Johanna Broda y Gilberto Giménez. En aspectos específicos: Eric Wolf, Noemí Quezada y Ramírez Calzadilla. En términos filosóficos afines: Raúl Fornet Betancourt y Emmanuel Levinas. En temas teológicos involucrados: Luis González Carvajal, José María Mardones y Lluís Duch.

18 Elisa Cohen, "Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino", *Cuadernos judaicos*, núm. 29, Santiago, Universidad de Chile, 2012, pp. 87.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón y las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza; porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino "integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas".[19] En este sentido, los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que, al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente, pero que también cuente con la aceptación —o al menos tolerancia— de las autoridades religiosas oficiales. "La puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia, como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo".[20]

---

19 Pablo Semán, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla, 2006, p. 42

20 Aldo Ameigeiras, "Religiosidad popular y Mercosur: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en J. C. Scannone, y D. García Delgado, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, 2006, p. 377.

Importancia de que el punto de partida sea lo particular: cuestiones de método

Los fenómenos suscitados en la religión popular no pueden explicarse en términos universales, pues siempre tienen un referente doméstico; en consecuencia, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los que se apliquen universalmente a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la manera como se asumen en la *praxis* estas vivencias religiosas populares depende de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan; así, en el esfuerzo analítico, se requiere colocar la realidad en primer lugar y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

La religión popular tiene un referente doméstico; no es posible dar notas definitorias que se apliquen universalmente

Las ciencias sociales muestran un enorme interés por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, pues las valoran como manifestaciones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales históricamente castigados, relegados al desprecio, la nulificación y el abajamiento. Al mismo tiempo, en la labor pastoral de la Iglesia hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrar estas expresiones religiosas; es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad. Con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales y heterogéneos en derredor de un tema común, se augura que encontraremos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Las diferencias en el método, propias de toda disciplina, no llevan a desechar, descalificar o negar la actividad que la Iglesia tiene entre estos sectores populares y sus manifestaciones cúlticas concretas, fechadas y perfectamente situadas. Más bien, sería valioso subrayar que hay una diferencia fundamental

en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y la antropología, entre otras ciencias sociales. Por ejemplo, para esta última, toda valoración de un fenómeno social con criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz. Enfatiza, además, la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con una intencionalidad universal a realizarse después en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación a la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico.

En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la Iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o desencuentro, a sentir de muchos). Pero en esa presencia siempre conflictiva y militante, no ha sido la única voz. Las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante no es patrimonio exclusivo de la Iglesia, y ni siquiera es mayoritariamente de ésta; porque los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y, en muchas ocasiones, franca persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, aunque lo suficientemente "diferente" como para no pasar inadvertido por el ojo vigilante del clero de los siglos XVI y XVII. Lo que queda implícito en estas expresiones de culto popular no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Allí subyacen auténticas formas de entender lo sagrado en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la Iglesia vería necesidad de "enderezamiento", "purificación" y "discernimiento doctrinal". Sin embargo, son las partes más valoradas desde la antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomo-

dos constantes en un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico.

Donde la Iglesia pone el pero, la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica construcción y reproducción cultural. Por ende, para la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas-homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad. Incluso, podría ser que desde lo más profundo de este *impasse* surja una inquietud teológica obligada: En esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado, ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no occidentales?

Apología de la materialidad: entre la inmanencia y la trascendencia en el reino de este mundo

No podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: "de polvo y cenizas", como dijera Silvana Rabinovich.[21] La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que, para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano.

Bien apunta Félix Báez-Jorge: "En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales".[22] Por eso, como líneas arriba señalamos, la realidad debe ser colocada en primer lugar en el esfuerzo analítico, no aniquilarla ante por aspiraciones arquetípicas o universalistas. Subyace en estos planteamientos la firme

---

21 *Cfr.* Silvana Rabinovich, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en S. Goldsmit (coord.), *Memorias del 1.er y 2.° coloquios internacionales de humanismo en el pensamiento judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

22 Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011, p. 45

convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico depende directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Todo esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante, que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, resbaladizo y frívolo.

En este contexto de religiosidad popular, lo más importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, que develan una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse a plenitud en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana sólo en esta vida terrenal.

La realidad humana está metida en el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que —a pesar de su distancia— la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está siempre en relación con la Iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico. Lo interesante no es la imposición, sino la manera peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional local, por medio de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura "receptora" de la imposición; lo anterior trae como consecuencia un cambio en el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto por otra manera de explicar dichos fenómenos, lo que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involu-

cradas. La historia tiene más de una voz; por ello, no es posible la comprensión unilateral de la historia.

En estas ideas, subyace la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad; una apuesta más por lo diverso que por lo uno. En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

> Los usuarios de religiones [populares] están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí, en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos [a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad] Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.[23]

Desde esa perspectiva, la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y los motivos de sus allegados que dinamizan estas expresiones religiosas. En la religiosidad popular, el milagro se encuentra a una distancia abismal de la concepción que las normas eclesiásticas oficiales tienen de él. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante en las rudas condiciones socioeconómicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el acontecer ordinario que lo vuelve extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende en el aquí y el ahora, una salvación intrahistórica, un arreglo de cuentas en el más acá. Una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional

---

23 Susanna Rostas y André Droogers, "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, vol. 5, núm. 9, 1995, p. 87.

de la propia subsistencia y, sin embargo ,se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Desde esta perspectiva popular, cuando los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro desazolva los canales de lo ordinario para que todo cobre nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es, pues, una historia netamente individual e inmanente que se entreteje entre más penas que glorias, en soledad, necesidades, trabajo duro, poca recompensa, anonimato, insignificancia y muchas calamidades. No parecen entretejerse en esta historia particular elementos que la institución religiosa destaca y privilegia, como la moral, el orden, la sumisión a la voluntad sagrada y menos subordinación a una estructura religiosa institucional.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación extraordinaria; basta un signo, un pequeño detalle, imperceptible tal vez para todos aquellos que rodean a quien recibe esta distinción; mas para el sujeto religioso es clara y particular señal que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual donde la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, a pesar de cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Todo puede ser un milagro: un bono en el trabajo, un asalto frustrado, un crimen no castigado

Ese milagro, concebido desde la conciencia del sujeto religioso que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que registra en la historia el favor que lo sagrado hizo en este hombre o mujer desde su propia particularidad. Todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, su-

frimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila lo ordinario y urge volver a encauzarlo para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

Lo sagrado y lo divino, en abstracto, suele destilarse en la materialidad mediante los personajes de los santos, englobados en esta categoría de "los santos" o "santitos", las vírgenes, cristos, Dios Padre, ángeles y también aquellos entes que se consideran "santos", aunque la Iglesia no los reconozca como tales. Son verdaderos santos extraoficiales que gozan de canonización popular: Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde, el Tiradito, la santa Muerte, María Lionza, el Gauchito Gil, la difunta Correa, entre otros.

Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, desde la observación etnográfica observamos una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes, donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. Conviene, entonces, extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en las manifestaciones rituales que —en su historicidad, pragmatismo y materialidad— develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Así, destacan, los siguientes aspectos.

Necesidad de compañía

Una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía denota cierta sumisión jerárquica respecto del ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana; no es, en ningún sentido, una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.


AYUDAME SAN JUDITAS A QUE SE ME
HAGA CON LA COMADRE CHONA
QUE SE QUEDÓ VIUDA
"INOCENTE VILLA"


Mi mamá me confirmó mis sospechas al ver a mi marido paseando con otras
mujeres y por ese motivo ya casi no estaba en la casa y casi no venia
a dormir, entonces me encomendé a Santiaguito Apóstol con todo
mi corazón para que me lo enderezara y ahora ya es muy cariñoso
conmigo y ya se queda en la casa hasta ya hace todo el quehacer y
me cocina siendome fiel por lo que le doy las gracias.
Antonieta Zavala — Yucatán


Doña Felicitas era muy metiche en la vida de los demas, en especial en la de su nuera
Lupita, la pobrecita no sabia ni como defenderse ya que su marido siempre defendia a Felicitas
diciendo que era su sacrosanta madre y todo lo que ella decia y hacia era sagrado, un dia
llego a reclamarle por unas camisas que supuestamente estaban mal lavadas y le queria
pegar, la Lupe se transformó en una fiera y se la agarró a trancasos dejandola atontada.
Lupe asustada y sin saber que hacer pidió ayuda al Sto. Niño Cieguito y su marido nunca se
enteró de lo sucedido. Actualmente la señora ya no se mete en nada, es más hasta le pide
las cosas de favor y de manera mansa.- LUPITA ANACLETO, Pueblo de Atempan- Puebla 1987

Anhelo de esperanza

Una esperanza caracterizada por continuar a la expectativa contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma; es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.





Significar y dar sentido al absurdo

El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino existencial en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela, en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.





Fortalecimiento del trayecto vital

Lluís Duch,[24] fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña la frase *trayecto vital* para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa, la cual se experimenta en una vida concreta cifrada justo como trayecto vital*;* es decir, en una línea temporal donde ocurren imponderables, imprevistos e innumerables percances que atentan contra la secuencia de un tránsito vital lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos y consecuciones en un desarrollo de vida donde un no es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva.

Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen "no", se recurre a aliados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos adversos para convertirlos en *milagros,* entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a remendar las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

Llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, la dureza de la vida cotidiana hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados; el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. Bien caben las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[25]

---

24 Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa,* Barcelona, Herder, 2007.

25 Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero", *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, p. 134.


Al estar trabajando de traga Fuegos por las calles
de la ciudad de México por un accidente me queme la
boca pidiendote mi alibio birgencita y tu melo concediste
y aquí buelbo a ganarme la bida gracias por tu Fabor.
Toribio 30 de Abril de 1998.


COMO ETERNO AGRADESIMIENTO LE DEDICO EL PRESENTE RETABLITO A LA
VIRGENSITA DE GUADALUPE POR EL MILAGRO QUE ME HISO DE PODERME COMPRAR
UN NUEVO CARRITO DE CAMOTES YA QUE EL OTRO QUE TENIA ME LO ROVARON
Y NO PODIA TRAVAJAR SIN EL Y HASTA TENGO MAS VENTAS QUE ANTES.
ARNULFO IBARRA / PUEBLA DE LOS ANGELES


Pido a la Santísima Virgen de Guadalupe de todo
corazón que ayude a los niños de la calle y a todos
los pobres de este País

Los incontables retablos o exvotos que abundan en los santuarios mexicanos dan cuenta de la conciencia de los devotos oferentes en el sentido de que lo sagrado los tocó en su vida cotidiana. Hay, en efecto, detalles vagos y polivalentes, que bien podrían significar cien cosas; pero lo importante es la significación del que ofrenda, pues su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano hace que emerja la "hierofanía de lo cotidiano", es decir, la manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos.

De muchas maneras, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado que el hombre común arrebata del ámbito oficial para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. Desde la crudeza de su vida cotidiana, el individuo interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad. Es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Siguiendo a Broda, es un proceso sincrético; la autora define el sincretismo "como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico".[26]
- Es una expresión religiosa permeable, caracterizada por cierto grado de espontaneidad, lo cual no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas

[26] Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 93, 2007b, p. 73.

y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la espontaneidad. Esto no significa que no haya lineamientos establecidos en los pueblos, barrios o colonias para los rituales populares; de hecho, hay formas de institucionalización, por medio de los mayordomos y otros cargos, como es el caso de los especialistas rituales, "los viejos" que no se ven, que no aparecen como protagonistas, pero siempre están presentes detrás de los organizadores, indicando discretamente lo necesario para que las cosas se hagan "como deben ser", "como siempre han sido".

- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.
- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial; con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión oficial. Se trata, más bien, de un proceso social autóctono y, en muchos sentidos, autónomo; desde esta perspectiva, es paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde el impedimento de romper totalmente el nexo viene de las imposiciones de dichos grupos.
- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver —en cada caso particular— con la cosmovisión, identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.

- Los beneficios esperados de los entes divinos pertenecen a esta realidad inmanente para satisfacer necesidades en esta vida.
- Es un auténtico refugio de la identidad cultural de grupos subalternos, ya sea con adscripción territorial (comunidades rurales de ascendencia indígena, barrios, colonias, suburbios) o como aglutinante de grupos identificados por alguna actividad específica (comerciantes, obreros, prostitutas, ladrones).
- Para los casos rurales de ascendencia indígena, la propia concepción de entes divinos marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, la Virgen, la cruz y los santos se conciben de una manera tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo que a lo prescrito por el monoteísmo.[27]
- Para los casos urbanos, la integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas articula las expresiones religiosas populares con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la "pócima" correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta".[28] Sin embargo, el hecho de

---

[27] *Cfr.* J. Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007a.

[28] Los cultos posmodernos se caracterizan por una clara oposición a toda forma de regulación institucional; son de suyo periféricos (en relación con la instancia religiosa oficial central), y se distinguen por su efervescencia y rápida expansión, aunque muy poca constancia de sus miembros en un largo periodo de tiempo, por lo que los adeptos son fluctuantes, con un lapso de tiempo muy corto entre el pasmo inicial y el olvido total, pasando por los puntos intermedios de atracción, desilusión y abandono. Por esas características, es comprensible que estos cultos se acerquen a la visión mágica del mundo. Recordemos que la magia considera que el mundo puede manipularse a partir de fórmulas y procedimientos rituales que hacen que la realidad reaccione como lo desea quien ejecuta el acto mágico. No importan consideraciones éticas ni la voluntad de terceros involucrados, mientras el ritual mágico se efectúe con efectividad; desde esta postura, los elementos existentes en el mundo reaccionarán invariablemente según la voluntad de quien pronuncia la fórmula mágica. Se trata de una vivencia religiosa personal, hasta el punto del solipsismo, completamente desconectado de vínculos alternos. Esto va acorde con las tendencias generales que culturalmente se viven en el flujo de lo que llamamos *posmodernidad,* donde las desilusiones del proyecto moderno llevan a buscar un nuevo proyecto al margen de los grandes baluartes de la modernidad: la institución, la racionalidad, el progreso (visión

que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que sin malestar alguno pueden mezclar con partes de la expresión religiosa oficial, nos hace ver que en este fenómeno subyace más de lo que se podría juzgar superficialmente. El culto a la santa Muerte[29] y a san Judas Tadeo en la Ciudad de México son un ejemplo ilustrativo de ello.[30]

---

optimista del futuro) y el humanismo (confianza en el ser humano y sus proyectos). La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huida del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos religiosos institucionales se ven severamente afectados, pues son —en primera instancia— institucionales, implican una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo (que implican toda la vida). Frente a este choque, no es de extrañar que muchos se encaminen —en su búsqueda por saciar su sed religiosa— a aquellas propuestas que ni les exigen compromiso ni constancia ni nada más allá de lo que en el momento desean remediar. Por ello, la mencionada tendencia hacia lo mágico: la fórmula, el amuleto, el fetiche que asegura la protección o la inclinación del cosmos a favor de la intencionalidad propia.

[29] El culto a la Santa Muerte en México se ha extendido en los últimos años; sobre todo, en sectores sociales marginales cuyas condiciones socioeconómicas desfavorables propician la búsqueda de alianzas de protección más allá de la realidad tangible de los humanos, para entrar al ámbito de lo sagrado, no cifrado desde la oficialidad canónica institucional, sino desde la reinterpretación popular de lo religioso, en un horizonte marginal, muy local y operativo, en la realidad inmediata, tal como los cultos a Juan Soldado, el Niño Fidencio y Malverde, en México; la Difunta Correa y el Gauchito Gil, en Argentina; Santa Nefija, patrona de las prostitutas en España, y San Esteban, patrón de los homosexuales en Italia. Estos “santos transgresores” gozan de canonización popular, o los que son canónicos pasan por un proceso de reconfiguración local que los despoja de sus virtudes oficiales y los reviste de otros “poderes” significativos para un determinado sector social que encuentra en ellos cobijo.

[30] La devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México es un fenómeno religioso que en los últimos años ha cobrado auge, especialmente entre los jóvenes. Puesto que se considera para conseguir y conservar el empleo, esto no es de extrañar. Al ser este sector poblacional el que con más entusiasmo responde a dicha devoción, se implican ciertas características valoradas por los jóvenes de esta gran metrópoli que en su inmensidad se vuelve hostil, despersonalizada y agresivamente anónima, no sólo como una masa donde ya no emergen los rostros, sino proactivamente *anonimatizante*, diluyente de todo vínculo de referencia intersubjetivo. En medio de esta realidad, el culto a san Juditas se convierte en un punto de anclaje de identidad de los jóvenes pertenecientes a ciertos sectores sociales: barrios, colonias marginales, vecindades, entre otros; es decir, grupos no favorecidos que luchan por sobrevivir entre profundas desigualdades sociales, y en la vivencia cotidiana de graves problemas de integración familiar y social. En estos contextos, la devoción a san Juditas aglutina en derredor de la figura del santo grupos de devotos que, al reunirse cada 28 de mes en el templo de San Hipólito o en la parroquia de San Judas, refuerzan lazos sociales locales que nutren vínculos cruciales en la intimidad del barrio, la colonia y la banda, lo cual fortalece los procesos identitarios. Los días 28 de cada mes, san Judas viaja en metro o Metrobús, recorre las abarrotadas calles del centro y congrega a miles de devotos en los

También cabe señalar lo que Báez-Jorge llama *factores inherentes a la configuración de la religiosidad popular*, al referirse a los elementos presentes en el fenómeno religioso popular:

1. Sustratos tradicionales de creencias.
2. Componentes mágicos.
3. Asimetrías sociales.
4. Devociones festivas.
5. Procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica).
6. Autogestión ceremonial laica.

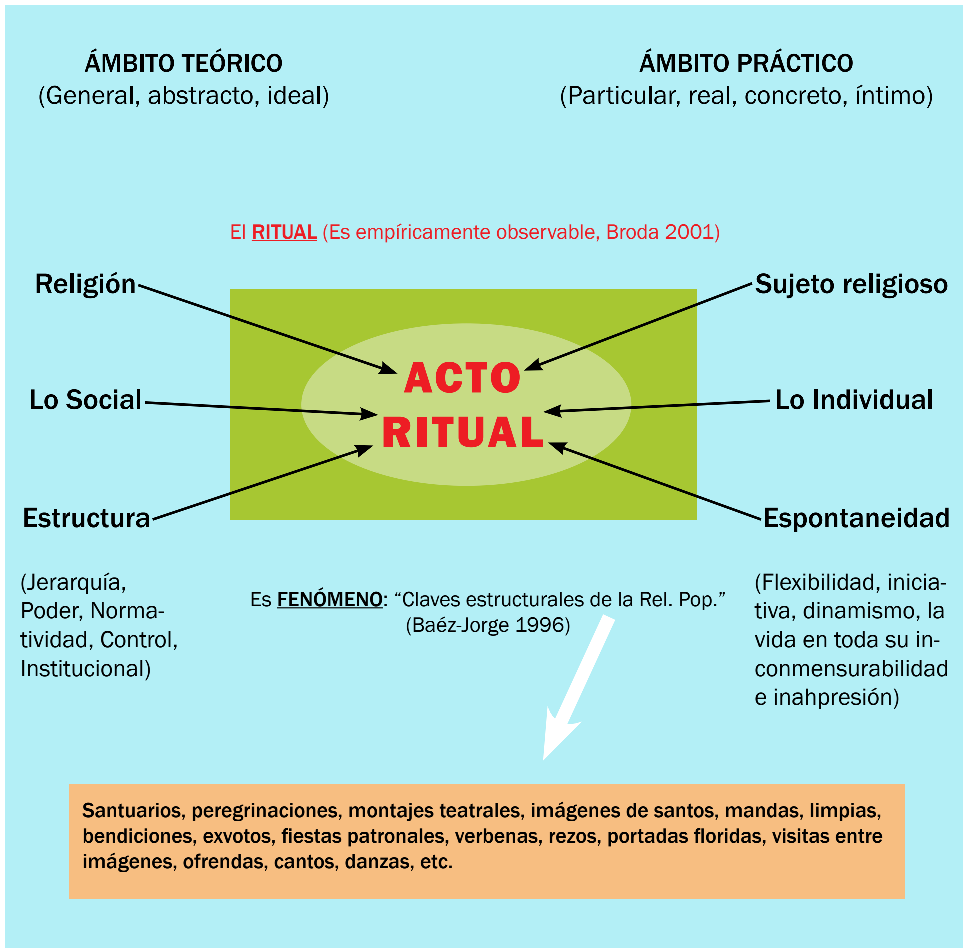
Predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados o de los que operan como intercesores ante éstos.[31]

Con las ideas vertidas en este escrito, el siguiente cuadro explica visualmente mucho de lo que hasta aquí se ha narrado:

dos puntos de devoción ya mencionados. Quienes participan en estas procesiones, misas y bendiciones de imágenes no emiten juicios de valor sobre cómo viven quienes portan las imágenes, sino que se genera un ambiente donde el protagonista es san Judas y hay que cumplirle por los favores recibidos, lo cual suele concebirse como único punto de acuerdo con el santo; es decir, otro tipo de valoraciones, como la conversión, el arrepentimiento y la moralidad, quedan fuera de la relación que se establece con él, porque se pide algo concreto y se agradece o se cumple en una dinámica de petición material específica-cumplimiento de un compromiso cultual. En este sentido, no es de extrañar que la distancia simbólica entre los fieles que apretadamente van y vienen en la iglesia y el discurso de los clérigos que se esfuerzan por ser escuchados en medio del tumulto, sea abismal.

[31] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, p. 48.

Figura 3. Confluencia de lo institucional y personal en el acto ritual.



Fuente: Elaboración propia

De acuerdo con Broda, en el ritual se muestra empíricamente el mundo real y lo contenido en abstracto; esto, a su vez, en el ámbito cosmovisional, es un espacio privilegiado para articular ambos espacios en una práctica concreta y real, perceptible por nuestros sentidos. Observemos que en las prácticas religiosas populares —empíricamente observadas— intervienen aspectos institucionales provenientes tanto de la oficialidad (y un modelo

universal propuesto en general), como del ámbito individual (o local, sea barrio, pueblo, colonia, tugurio).

Reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, cuando estas procedencias doctrinales interactúan, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. Para Wolf, Ramírez Calzadilla y Quezada, la cuestión del poder es decisiva en la definición que adquiere la religiosidad popular. En este sentido, coincidimos y seguimos plenamente a Báez-Jorge cuando señala las "claves estructurales de la religiosidad popular" como aquellos espacios materiales donde atestiguamos estas expresiones que revelan algo de la estructura social de los pueblos que les da vida y vigor.

> *Si no se entiende la religiosidad popular, quizás sea porque no hay un enfoque adecuado para entenderla*

Aunque para la Iglesia católica estén fuera de la lógica, no quiere decir que dichas expresiones sean actividades de suyo insignificantes. Antes bien, están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente evidentemente diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos por su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, en una visión pastoral no puede ser simplemente negado y descartado como si no existiera. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad crece e impulsa a sectores numerosos de la sociedad contemporánea.

En todo caso, si no se entiende el fenómeno, quizás sea porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece muy sintomático que los sectores social y económicamente vulnerables se inclinen por estas tendencias de culto. Por ello, debe considerarse que tales sectores no encuentran refugio en esquemas formales, pues se hallan en ambientes reales de desprotección, razón por la cual tienden a la marginalidad religiosa, del mismo modo que viven en la marginalidad social. Como grupos, los individuos pertenecientes

a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos "refugios marginales" frente a una sociedad establecida que no los acepta.

Caracterización específica de la religiosidad popular urbana

Ya lo hemos dicho: no podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta de esta categoría tiene un referente doméstico que la hace significativa para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria —al menos desde el análisis teórico— para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas.

Por un lado, tenemos las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas o de origen indígena; son manifestaciones sincréticas e híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración, con una clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias. Tal característica les permite una síntesis cultural operante en una auténtica traducción local del mensaje cristiano —otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras—, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena. Por otro lado, están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos —donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto— o prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Sería injusto y perverso homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos. Nuevamente insistimos en que la idea abarcadora de "lo rural" y "lo urbano" son, hasta cierto punto, ficciones necesarias en la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social. Por ello, reiteramos la importancia de ubicar cada caso en su singularidad, con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona. Recor-

demos que en la religiosidad popular se cruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico.

> En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neoesotería. Aunque estas dos también son matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas [desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia, hasta el Tíbet] y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos y con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados.[32]

Debo reconocer que el primer ámbito donde me conviví con las expresiones religiosas populares fue el social rural, de origen indígena; en consecuencia, las fuentes teóricas de las cuales primeramente bebí se vinculaban con esta problemática en ese contexto específico. Más tarde, en el devenir colegiado y el intercambio académico sobre estos temas, el contacto con la parte urbana vino de la interacción con el doctor Jesús Serrano y el maestro Alejandro Gabriel Emiliano, de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, apreciados colegas y amigos con quienes compartí varios foros al respecto. También influyeron los estudiantes de la maestría, quienes a lo largo de estos años y desde la riqueza contextual de sus trabajos de campo en la Ciudad de México, iluminaron y sugirieron ángulos de enfoque pertinentes y atinados para el contexto urbano. Así, presento esta reflexión, fruto de dichas provocaciones intelectuales a las que tanto me re-

32 Renée de la Torre, "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, vol. 12, núm. 3, 2012, p. 510.

sistí; finalmente, trataré de empezar a afrontarlas en toda su complejidad, un poco temeroso por no sentirme del todo en mi elemento.

Entiendo que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos, homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

Figura 4. Delimitación de la religiosidad popular de corte tradicional y la religiosidad popular urbana entreverada con las tendencias posmodernas.

Religiosidad popular tradicional	Religiosidad popular urbana de corte posmoderno
• Conlleva un proceso histórico de larga duración. • Tiene un sustrato social claro, es un patrimonio compartido, opera en una lógica social que hace significativo para más de un individuo lo que se celebra o se realiza. • Conglomeración social que implica una cosmovisión compartida. • Se busca la socialización, compartirla, propagarla; no encuentra mucho sentido en el ostracismo. • Es estructurada y coherente en un discurso local reformulado frente al discurso hegemónico institucional.	• Hay un ultraindividualismo evidente. • Lo anterior ocasiona una hiperdiversificación de sentidos; así, aunque haya tumulto, no hay unidad cosmovisional. • En ausencia de una tradición común omniabarcadora, se crean nuevas tradiciones. • Religión a la carta, de un solo fiel. • Intrínsecamente desestructurada por la increíble permeabilidad y excesiva apertura. • Apatía social

Fuente: Elaboración propia.

Entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, esta polarización podría ayudar a definir la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcadora y significante de la vida, sólo queda construir una tradición propia que configure la identidad, aunque sea hiperfraccionada, tanto como individuos haya.

En esta realidad social reconfigurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza), la nueva apuesta es por el individuo solitario que, absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios, erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *statu quo*. Definitivamente, esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta", o bien, como apunta Duch,[33] la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

> *Frente a las tendencias culturales posmodernas, la autoridad y la institución entran en crisis de legitimidad*

Resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe, pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes, que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente porque, frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que entra en crisis de legitimidad son la autoridad y la institución, y resulta que la Iglesia es un referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. A esto hay que agre-

---

33 L. Duch, *op. cit.*

gar lo dicho sobre la ausencia de tradición e identidad omniabarcadora en la sociedad urbana; con ello tendremos un espacio completamente abierto y receptivo a cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier lugar.

Es evidente que la religiosidad popular encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero sólo en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social. Lo anterior posibilita la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo, como garantía de una idea de pertenencia, aunque sustancialmente diferente de los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos, o incluso en algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte. Todo ello implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

Surge, entonces, una pregunta obligada acerca de las expresiones religiosas populares urbanas: ¿son lo mismo que las expresiones religiosas posmodernas o se distinguen de ellas? Aunque en anteriores trabajos he señalado las diferencias entre ambas esferas, no obstante, es imposible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante y en ella se mezclan libremente todas las combinaciones posibles. Por lo tanto, me parece pertinente apuntar la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana (para ser religiosidad popular requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la Iglesia) y la religiosidad posmoderna, que puede o no tener contacto con la Iglesia; es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso; por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna no son lo mismo, ¿en qué difieren? Más aún, ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente deambula libremente por ambas posibilidades. Eso se explica por su característica de individualización; sin

embargo, sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va de un territorio a otro sin ningún problema de conciencia.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular se consideran imprecisas, vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión institucional estructurada, lógica y coherente, desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, sin el cual no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo con un discurso racional unitario.

Figura 5. Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna.

Religiosidad popular urbana	Religiosidad netamente posmoderna
• Conserva nexos de interacción con la institución eclesiástica. Éstos la define en su existencia social.	• No requiere nexos de interacción; si se dan, no la definen. Es indistinto.
• Comparte algunos símbolos, lenguaje y aspectos litúrgicos con la oficialidad, aunque los reformule e integre otros de distintas procedencias.	• Sus símbolos, lenguaje y ritualidad pueden provenir de cualquier vena religiosa, oriental u occidental, actual o antigua.
• Guarda rasgos de socialidad. El símbolo de referencia (la Santa Muerte, por ejemplo) aglutina, aunque sea ocasional y esporádico. Aun cuando se privilegie la interpretación personal, el significado se comparte con grupos que empaticen con el culto popular específico. Hay nexo con la Iglesia, aunque sea mínimo.	• Es preferente y, en ocasiones, exclusivamente un culto individual. No requiere socialidad y a veces no comparte un símbolo con los otros. No requiere al otro. El nexo con la Iglesia puede darse o no. Si se da, no es definitorio.

• Como parte de una estructura social, reformula tradiciones preexistentes, recrea las de distintas procedencias y crea nuevas tradiciones.	• Puesto que la socialidad no es parte definitoria, difícilmente se crean nuevas tradiciones que perduren en un espectro temporal largo. Lo intentan, pero sucumben en la individualización.

Fuente: Elaboración propia.

Al respecto, concuerdo con Renée de la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede entenderse como *entremedio* de la religión institucional y la espiritualidad individualizada.[34] Para afinar esta apreciación, sus alcances y consecuencias, profundizaremos en las preguntas arriba señaladas, con miras a una mayor comprensión de tales fenómenos complejos e interactuantes en un contexto social urbano, que de suyo amplifica la complejidad implícita en los fenómenos religiosos.

Cabe mencionar a Suárez[35] en relación con una cuádruple caracterización de la religiosidad popular, que propone a partir del caso del Ajusco, Ciudad de México, donde intenta aglutinar las diferentes formas de aproximación de los agentes de la religiosidad popular con la instancia oficial. Se trata de un gran aporte, pues reconoce la complejidad del fenómeno en un contexto urbano, cuya catalogación no es monádica, sino diversa y dinámica en su articulación de elementos de distintas procedencias. El autor presenta estos cuatro rostros de la religiosidad popular urbana:

1. *Agente de religiosidad popular proactivo*. Se caracteriza por la capacidad de innovar y reconstruir libremente su fe, mezclando lo que considera útil y necesario, y desechando lo que no le parece adecuado a su situa-

[34] *Cfr. idem.*

[35] Hugo Suárez, "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana", en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 57, 2013, pp. 207-227.

ción existencial. Tiene una devoción popular marcada por un vínculo esporádico, pero sostenido en la institución, basada en la participación eventual en ceremonias o en el reconocimiento de la necesidad del sacerdote en ciertas circunstancias y momentos de la vida. Su adscripción católica es ambigua, aunque contundente. Es permeable a otras manifestaciones religiosas extra eclesiales, por lo cual puede incorporar proveniencias religiosas no católicas en las formas oficiales.

2. *Agente recreador y consumidor*. Tiene un vínculo orgánico con la iglesia, participa en las actividades parroquiales, cumple los mandatos establecidos. Sin embargo, puede reinterpretar en su vida privada lo que considere no adecuado para su propia vida. Aunque en lo externo comulga con la institución, se somete y participa. Este agente se muestra integrado a las exigencias formales del catolicismo, pero conserva independencia de criterio en el momento de las decisiones privadas (preferencias sexuales, anticoncepción, moral). Su vínculo con la institución es regular y sostenido.
3. *Agentes semiinstitucionales*. Se trata de migrantes del campo a la ciudad, que cuando ya radican en la urbe, se alían con las instancias oficiales locales y reproducen a su modo los rituales de la tierra de origen. Han importado sus rituales populares, pero requieren alianza eclesial local para legitimarla. Son auténticos puentes entre la ruralidad de origen y la urbanidad receptora. Tienen gran capacidad de movilización social para organizar la fiesta y peregrinación y todo lo necesario para mantener el culto público. Son políticamente hábiles, articulan migrantes, oriundos y autoridades eclesiásticas. Conservan una devoción de origen rural y en mucho permanecen fieles a esa tradición; pero la devoción se adecúa al nuevo contexto y las necesidades que se expresan responden a cuestiones muy urbanas.
4. *Agente paraeclesial*. Tiene la capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución eclesiástica. Tal es el caso de los dueños de imágenes religiosas que han ganado popularidad y son reconocidas como muy milagrosas y, por ende, solicitadas. El agente

> paraeclesial coordina la devoción social de su imagen sin la necesidad de ser legitimado por el clero. Aquí encontramos un modelo autónomo de relación con la imagen. Es una empresa unipersonal cuyo capital único es la posesión de la imagen en cuestión. Agenda, ritmo y contenido devocionales dependen del dueño de la imagen, quien se considera llamado por ella a hacer lo que hace. El contacto o vínculo con la parte institucional es esporádico o francamente nulo.

Más que englobar la totalidad de posibilidades, estas catalogaciones aportan un valioso y sugerente intento de discriminar las diversas posibilidades formales que asumen los cultos populares. En todo caso, me parece un punto de arranque bien contextualizado, que nos viene como anillo al dedo para tratar de comprender lo observado en nuestros casos particulares en medio de la complejidad del entorno urbano. En las cuatro caracterizaciones destacan dos patrones constantes: la distancia con las estructuras eclesiales (desde la coincidencia hasta la contradicción; desde el trabajo conjunto hasta el franco desprecio y desinterés) y la eficacia de la devoción popular (las inquietudes, ansiedades y problemas concretos se deben resolver aquí y ahora).

Conclusiones

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México no habría sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra manera esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Este asunto es complicado, pues en buena medida la riqueza de la religiosidad popular viene de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos, frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que parece guiar contra voluntad la vida

del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad, por medio de la religiosidad popular, las imágenes de los santos protectores, pero también de otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias.

Por ello, insisto en la necesidad de patentizar que, en la lógica cultural subyacente en la religión popular, se debate la identidad, la pertenencia y el cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se identifican con lo que la hegemonía dicta y que encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

En el estado de la cuestión, privilegié a Gilberto Giménez y Báez-Jorge, por ser pioneros al partir del ámbito meramente eclesiástico (litúrgico, pastoral, normativo) a la religiosidad popular, problematizándola desde la antropología (y sociología) para que, como objeto de estudio independiente del modelo universal eclesiástico, esos fenómenos se analicen, comprendan y valoren desde su singularidad, con el fin de descubrir su propia lógica cultural en toda la dignidad de su diferencia. No obstante lo anterior, sostengo que la Iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y no se puede simplemente desechar.

Creo que hay que reconocer que en estas tierras americanas la práctica pastoral provocó, incentivó, impulsó y, en los peores casos, solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que, al fin y al cabo, resultó un cristianismo. En este sentido, Félix Báez-Jorge expresa: "He procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que [aunque sus manifestaciones puedan ser polares] en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada".[36] En la interacción de ambos sectores sociales se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, una ventana pri-

36 F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado…*, p. 289.

vilegiada para asomarnos al complejo entramado social subyacente en estas expresiones religiosas que interactúan dialécticamente.

Parece que la religiosidad popular es un patrimonio cultural compartido, tanto por la Iglesia, como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene; no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. En efecto, los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan, en la perspectiva de la jerarquía eclesiástica, un valor dogmático débil, lo cual origina desconfianza de ésta hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente, a una distancia abismal de la razón teológica. Por ello, se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero, cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia.

La religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial

Frente a ello, señalamos que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial; por ende, se debe reconocer como un proceso sociocultural autónomo de esta religión oficial, con una lógica acorde a las necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Así, nos alejamos de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, indeseable y que debe ser corregido.

Moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero es cierto que el devenir de la historia nos ha mostrado que, cuando una manifestación religiosa popular puede utilizarse para los fines perseguidos por la religión oficial, entonces se incor-

pora al ámbito institucional, apoyada por la jerarquía eclesial. A pesar de los posibles conflictos de la instancia hegemónica con lo popular y viceversa, la relación se mantiene. A veces cordial, otras tensa; con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta Sanchis: "Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir".[37]

Sería pertinente considerar que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la Iglesia en su conformación desde tiempos remotos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea operativo, entre el ejercicio de inculturación eclesiástico, en un contexto específico, y las negociaciones propias de la cultura receptora, que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la Iglesia global.

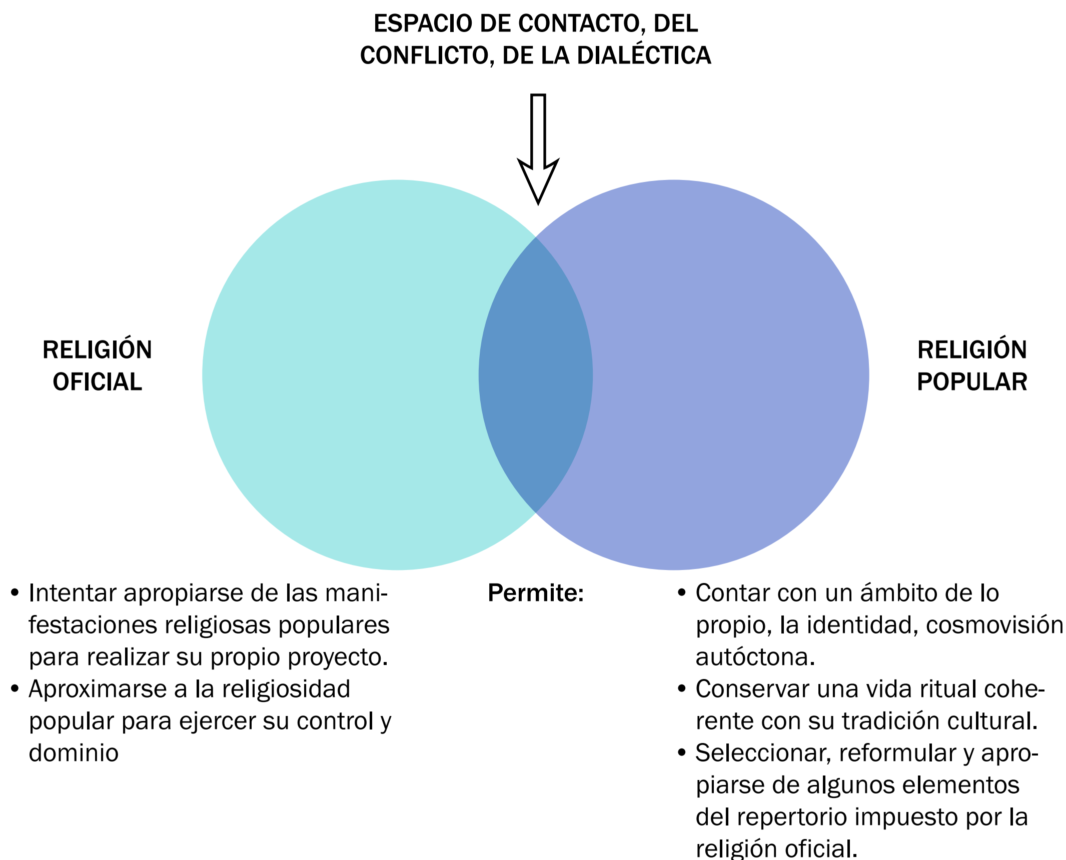
El problema es perenne e intercultural. No es falla del modelo evangelizador asumido, sino consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo y cómo. Así somos los seres humanos: entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural.

En este sentido, insisto en que la religiosidad popular es un problema intercultural y no es monológica; porque, para que exista, ya se han articulado dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas. En la religiosidad popular se da la fusión de sentidos, lo que permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos ca-

[37] Pierre Sanchis, "Cultura brasileira e religião... passado e atualidade"... *Cuadernos Ceru,* Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, 2008, p. 82.

balmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular ignoran plenamente su proceso de conformación, niegan rotundamente al interlocutor y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Figura 6. Relación dialéctica entre la religiosidad popular y la religión oficial.



Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, la identidad se ha definido como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), por medio de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen dentro de un espacio históri-

camente específico y socialmente estructurado.[38] Es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales determinantes de la posición de los actores y orientadores de sus representaciones y acciones. La identidad se construye y reconstruye constantemente en los intercambios sociales.[39] Desde esta perspectiva, la adscripción social[40] aparece como un recurso identitario crucial que se refiere a la construcción de los individuos y sus colectividades.

Tras señalar que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es acabado ni estático, porque siempre sujeta al cambio; por lo tanto, conviene entender dicha identidad como proceso de identificación. José Carlos Aguado y María Ana Portal se pronuncian en ese mismo sentido: "La identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material".[41]

Gilberto Giménez hace hincapié en esta manera de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas".[42]

Por su parte, Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone

---

[38] *Cfr.* Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", *Globalización y regiones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, México, 2000, pp. 19-50.

[39] *Cfr. idem* y Miguel Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI, 1997.

[40] Sea al pueblo, el barrio, la colonia, la unidad habitacional, la banda, el grupo. En este sentido, muchos grupos parroquiales cubren esta función social para el individuo.

[41] José Aguado y María Portal, *Identidad, ideología y ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, p. 46.

[42] Gilberto Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en G. Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993, p. 72.

colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto".[43]

Es decir, el peso que la identidad tiene en estos procesos religiosos populares es un elemento que no puede pasar de largo. Como bien añade Báez-Jorge, "las complejas y diversas manifestaciones de la religión popular indígena se dinamizan en la memoria colectiva, proceso que se traduce en fortaleza identitaria".[44] Aún más, expresa lo siguiente:

> La memoria colectiva acumula y actualiza sucesos, pautas y valores al tiempo que conduce al ejercicio de la conciencia, es decir, al acto del conocimiento que se concreta en los planos conscientes e inconscientes del aparato psíquico. En este depósito activo se articulan y reelaboran las formas simbólicas que las tradiciones culturales cohesionan para convertirlas en partes sustantivas de los procesos sociales. En su concreción factual, memoria colectiva y cotidianidad dialogan en singular comunidad creativa. Más allá de los cielos y de los infiernos, ésta es la fuerza que construye y dinamiza los cultos populares.[45]

Podemos decir ahora que la religiosidad popular se perfila dentro de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo primero reconoce lo segundo, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. Una vez apropiado, deja de ser exógeno, se convierte en endógeno. Intervenir directamente cuando esa internalización ya se ha dado en un grupo social se considera un ataque a los principios de sobrevivencia cultural de ese grupo; en consecuencia, la reacción suele ser violenta.

En la apropiación de los individuos hacia los elementos cristianos —como los santos, la virgen, Cristo, la cruz—, se observa una integración de éstos a su práctica social global (económica, política, religiosa, identitaria, entre otros), atribuyéndoles ciertas características y poderes que sólo se valoran en ese contexto específico: comercio, obreros, transportistas, agrícolas.

[43] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos…,* p. 85.
[44] F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado…,* p. 289.
[45] *Ibidem,* pp. 292-293.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica religiosa popular proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. El caso más inmediato es la propia fiesta; pero también está lo relacionado con ella, entendida como un complejo ritual, lo cual incluye todo lo que se hace para la celebración, peregrinación o visita. Así, tendremos la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas, donde la participación colectiva, intensa en estas actividades, crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios, los cuales no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, en la dinámica de la religiosidad popular, el ritual concreto engrana lo económico, político, social y religioso; con ello, ayuda a integrar una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo, barrio o colonia guarda de su pasado le ayuda a definir su identidad en una continuidad, que es referencia al pasado, pero también una proyección, donde la acción presente asegura dicha continuidad. Dejar de celebrar como se celebra equivale a dejar de ser lo que se es aquí y ahora. Por ello, numerosos pastores han tenido incontables choques con estos grupos dentro de sus jurisdicciones parroquiales, donde generalmente gana "el costumbre". Tratar de entender el proceso desde esta perspectiva asegura, al menos, el reconocimiento del interlocutor y lo que lo distingue y, además, garantiza su lugar en el mundo. No es cuestión pueril de una "desviación" que deba corregirse; es una opción social que implica su permanencia en este mundo tal como su entorno cultural lo ubicó aquí.

Insulta a la inteligencia la inocencia de pretender "arreglar" lo desviado en una comunidad, rural o urbana. Y así siguen operando muchos pastores y agentes de pastoral; atropellan las devociones populares cegados por los lineamientos oficiales. Incluso algunos de los agentes llegan a ser más violentos que los propios pastores.

Ahora bien, valorar la religiosidad popular como categoría de análisis en las ciencias sociales significa concebirla como un concepto teórico en el cual es posible acuñar varios elementos constitutivos, que, al entrecruzarse, per-

miten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que puede utilizarse como categoría de análisis.

Entonces, la religiosidad popular es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos religiosos populares. Ofrece una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado dentro de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, por la cantidad de factores que en él convergen. No ofrece una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino es una posibilidad de interpretación de este proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes.

La religiosidad popular, como un término específico que nos ayuda a describir y a explicar, permite abrir un horizonte interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su particular contexto social, político y económico dentro de comunidades que, a su vez, están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan la vida ritual se integran de manera tanto endógena como exógena.

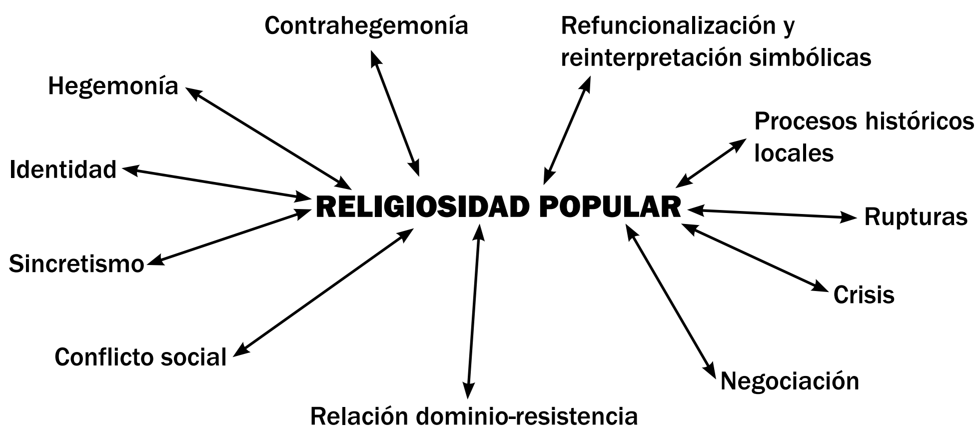
Entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, el concepto de *religiosidad popular* trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan y no como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

La religiosidad popular abre un horizonte interpretativo de la vida ritual en su contexto social, político y económico

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes de dichos fenómenos; de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado. Tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de *religiosidad popular*: que intenta amalgamar conceptos relacionados, como sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, entre otros.

Si se quiere, la *religiosidad popular* se puede ver como un concepto que ata a otros que, de mantenerse separados, no explicarían satisfactoriamente los fenómenos religiosos populares, en cuanto éstos implican la interacción de varias esferas. Desde su particularidad, las esferas social, económica, política, devocional y psicológica no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo; pero articuladas bajo un concepto que dé lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión. El siguiente cuadro muestra este rico conglomerado de conceptos alrededor de la *religiosidad popular:*

Figura 7. Conceptos en derredor del concepto *religiosidad popular.*



Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

Aguado, José y Portal, María, *Identidad, ideología y ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica,* Instituto Nacional de Pueblos Indígenas-Secretaría de Educación Pública, México, 1967.
Amegieiras, Aldo, "Religiosidad popular y Mercosur: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en J. C. Scannone y D. García Delgado, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, 2006, pp. 375-385.
Báez-Jorge Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992.
———— *La parentela de María: cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1994.
———— "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", *La palabra y el hombre*, núm. 96, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1995, pp. 45-56.
———— *Los oficios de las diosas: Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000a.
———— "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", *La palabra y el hombre,* núm. 115, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000b, pp. 7-23.
———— *Los disfraces del diablo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.
———— *Olor de santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003.
———— *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.
———— "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)", *Pensamiento religioso y espacio de poder*, en Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y

José Velasco Toro (coords.), México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009a, pp. 150-214.
———— "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009b, pp. 25-44.
———— "Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009c, pp. 196-247.
———— *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2011.
———— *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013a.
———— "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México, Artificio, 2013b, pp. 23- 40.
———— y Millones, Luis, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, México, Amazon, 2014.
Bartolomé, Miguel, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI, 1997.
Botero Villegas, Luis Fernando, "La Iglesia y el indio en la Colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", *Política indigenista de la iglesia en la Colonia*, Quito, Abya-Yala, 1991, pp. 55-143.
———— *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala, 1992.
———— *Para que respeten. Historia y cultura entre los awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-Misereor, 2003.
———— *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-Misereor, 2005.
———— "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Indiana. Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, núm. 25, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, 2008, pp. 9-26.

———— "Algunos elementos religiosos del pueblo awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de Antropología,* núm. 27-2, 2011.

———— *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los inkal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Académica Española, 2012.

———— "El hecho religioso en los inkal awá del suroccidente colombiano", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014, pp. 205- 253.

———— "La vida social y religiosa de los inkal awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

Bravo Pérez, Benjamín, *La religiosidad popular*, México, Credo, 1986.

———— (coord.), *Para comprender la Iglesia de casa*, Navarra, Verbo Divino, 2013.

———— "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, Jesús Antonio Serrano y M. Cruz (comps.), *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo, 2014a, pp. 183-185.

———— "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la pastoral urbana", en *Vivir la fe en la ciudad hoy*, México, San Pablo, t. I, 2014 b, pp. 117-125.

Broda, Johanna, "Introducción", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 15-45.

———— "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad*

Mexicana de Antropología, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007a.

———— "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de campo*, México, Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 93, 2007b, pp.68-77.

———— "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johana Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 7-19.

———— "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 7-10.

Cohen, Elisa, "Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino", *Cuadernos judaicos*, núm. 29, Santiago, Universidad de Chile, 2012, pp. 84-103.

Cruz, Miriam, *Cultura y religiosidad popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

———— *Pastoral urbana y mayordomías*, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, Jesús Antonio Serrano y M. Cruz (coords.), México, San Pablo, 2014a.

———— "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa", Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014b, pp. 291-309.

———— "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016, pp. 227-251.

———— "Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D. F.", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

De la Torre, Renée, "La religiosidad popular como 'entre-medio' entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, vol. 12, núm. 3, 2012, pp. 506-521.

Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel, "Introducción: ¿Depurar la mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, Jesús Antonio Serrano y M. Cruz (comps.), *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo, 2014a, pp. 7-18.

———— "Retos pastorales de las unidades habitacionales", *Vivir la fe en la ciudad hoy*, México, San Pablo, t. II, 2014b, pp. 311-328.

———— "Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014c, pp. 367-383.

———— "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016, pp. 337-355.

———— "Miedo y salvación. Acercamiento psicosocial a la religión, *misión* y religiosidad popular", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

———— "Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colonia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones:*

referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Escamilla Udave, Jorge, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz, 2008.

———— "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en Johana Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 51-61.

———— *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2012.

———— "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 107-125.

———— "Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.

———— "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, México, 1993.

———— "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", *Globalización y regiones en México*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Porrúa, México, 2000, pp. 19-50.

Gómez Arzapalo, Ramiro Alfonso, *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, 2004.

———— *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

———— *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

———— "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", *Gazeta de Antropología* [en línea], núm. 26, 2010, http://hdl.handle.net/10481/6774

———— *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín, Académica Española, 2012.

———— "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 41-72.

———— "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014a, pp. 35-68.

———— "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014b, pp. 9-24.

———— "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo", en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio, 2015, pp. 73-116.

———— "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016a, pp. 83-108.

———— "Presentación", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016b, pp. 7-26.

———— "Introducción", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017a.

———— "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017b.

———— "Introducción", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018a.

———— "Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018b.

Hernández Soc, Alba Patricia, *Religiosidad popular en Santa Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2010.

———— "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en A. Gámez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Benemérita

Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Nacional Autónoma de México-SMA, México, 2011.

——— "Entre vírgenes y santas [Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala]", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 195-212.

——— "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

——— "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en R. A. Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Juárez Becerril, Alicia María, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en Johana Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009a.

——— "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio", en Johana Broda y A. Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2009b, pp. 331-348.

——— *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, México, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010a.

——— *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad

Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2010b.

———— "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 127-155.

———— "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 69-89.

———— "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro", en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio, 2015, pp. 251-276.

———— "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

———— "La Mesa entre las nubes. El santuario natural del Popocatépetl", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

———— y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, "Introducción", en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio, 2015, pp. 15-40.

———— "Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder,*

resistencia e identidad. Aportes desde la antropología, México, Artificio, 2016, pp. 277-299.

Levinas, Emmanuel, "La experiencia judía del prisionero", *Escritos inéditos 1*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 131-135.

Maldonado, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander, Sal Terrae, 1985a.

———— Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico, Madrid, Cristiandad, 1985b.

———— "La religiosidad popular", en C. Álvarez, M. Buxó i Rey y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular*, t. I, pp. 30-43, Barcelona, Anthropos, 1989.

Mejía, Ernesto (coord.), "La fiesta de san Judas Tadeo", *Revista Presencia Apostólica*, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo, 2012.

———— La devoción a san Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D. F., tesis de maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica Lumen Gentium, México, 2015.

———— "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

———— "La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Millones, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Sevilla, Fundación El Monte, 1997.

———— *Calendario tradicional peruano*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú, 2003.

———— "Los sueños y milagros de San Sebastián", en A. Garrido (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 2005, pp. 309-335.

———— "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del pacífico andino", en F Báez y A. Lupo (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, pp. 19-58.

———— "El cristo de la cruz de Pañalá", en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coords.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, pp. 353-364.

Padrón Herrera, María Elena, "Devoción al patriarca san José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en Johana Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, pp. 63-73.

———— San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México, tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

———— "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 173-193.

———— "Introducción", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016a, pp. 27-41.

———— "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D. F.", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016b, pp. 43-81.

———— "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

———— "Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma… Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Quezada, Noemí, "Introducción", en Quezada, Noemí (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Plaza y Valdés Editores, pp. 9-24, 2004.

Rabinovich, Silvana, "Espiritualidad de polvo y cenizas", en S. Goldsmit (coord.), *Memorias del 1.er y 2.° coloquios internacionales de humanismo en el pensamiento judío*, México, Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

Ramírez, Jorge, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en N. Quezada (editora), *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Plaza y Valdés Editores, 2004, pp.25-46.

Rostas, Susanna y André Droogers, "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", *Alteridades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, vol. 5, núm. 9, 1995, pp. 81-91.

Sanchis, Pierre, "Cultura brasileira e religião... passado e atualidade"... *Cuadernos Ceru*, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, 2008, pp. 71-92.

Sarmiento, Florentino, "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en J. T. Miguel Xicoténcatl (coord.), *Cuautlancingo en el tiempo*, Puebla, impr. pers. de Miguel Deveaux, pp. 30-58.

———— "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio, 2014, pp. 91-113.

———— "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016, pp. 109-129.

———— "La forma correcta… Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

Semán, Pablo, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla, 2006.

Serrano Jesús, *Planeación estratégica para la pastoral*, México, San Pablo, 2013.

———— (coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a san Judas Tadeo*, México, San Pablo, 2014a.

———— "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, Jesús Antonio Serrano y M. Cruz (comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, San Pablo, 2014b, pp. 191-196.

———— "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales", *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, San Pablo, t. II, 2014c, pp. 339-352.

———— "Vitalidad y complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas", en María Elena Padrón Herrera y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016.

———— "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la religiosidad popular*,

México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2017.

Suárez, Hugo, "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana", en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 57, 2013, pp. 207-227.

Suzan Morales, Adelina, Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2008.

——— "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en J. Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.

——— "El dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio, 2013, pp. 157- 172.

——— "Un santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, 2018.

Wolf, Eric, *Figurar el poder*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2001, pp. 417.

Hacia una religiosidad popular urbana

Alejandro Emiliano*

La comprehensión de todo fenómeno adquiere sentido por su relación con el ser humano y no puede ser ni definitiva ni de pretensiones universalistas. De esta manera, cualquier explicación se haya siempre en construcción; no sólo porque refiere a seres humanos históricamente concretos que viven la realidad desde los parámetros de su vida cotidiana, sino porque tal explicación ha sido construida desde los paradigmas de la investigación propios de los seres humanos que investigan tal realidad. A esto se agrega que el ser humano está constituido por diversas dimensiones interactuantes, articuladas de tal manera que se muestra como una unidad individual, grupal, social y cultural, coherente y continua.

Así, una explicación comprensiva debe articular las diferentes dimensiones que integran al ser humano para que no sólo desglose sus elementos constitutivos, sino que, a la vez, dé cuenta de la interacción entre esas

* Universidad Católica Lumen Gentium, México.

dimensiones;[1] es decir, se debe procurar una explicación que muestre al ser humano como ser biopsicosocial e histórico en cuanto ideal heurístico y poiético.

El interés de este texto es profundizar en la religiosidad popular urbana desde los aportes realizados en torno a representaciones sociales de la religiosidad en unidades habitacionales[2] y de la pastoral en alumnos de la Licenciatura en Teología, así como de la identidad social de agentes de pastoral en contexto de Misión y de los destinatarios de la acción evangelizadora en la celebración de Día de Muertos. No se pueden omitir los aportes del estudio sobre culturas religiosas de la Ciudad de México y de las distancias simbólicas de pertenencia a la Iglesia católica investigadas desde el ICAT.[3]

Secularización y fenómeno religioso

El estudio del fenómeno religioso debe atender a las notas mencionadas arriba para evitar un sesgo ideológico en sus análisis, puesto que, al inicio de la modernidad, los ideales ilustrados que

---

1 José Sánchez, *Psicología de los grupos. Teorías, procesos y aplicaciones,* Madrid, McGraw-Hill, 2014.

2 También denominadas *conjuntos cerrados.*

3 J. A. Serrano Sánchez, "Understanding what it means to be a catholic in Mexico City: religious leaders *vs.* The ICAT index", *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion,* Newport Beach, SSSR, 2015.

sustentan el pensamiento cientista asumieron que el conocimiento humano sobre el mundo empoderaría al ser humano de tal manera que lo convertiría en dueño de sí mismo y de su destino, y que, al mismo tiempo, lo libraría de los miedos ante las inclemencias naturales, puesto que las habría dominado y habría desterrado para siempre la dependencia a cualquier poder supraterreno, así como de las instituciones que detentaran la administración de la seguridad universal mediante actos de culto que prometieran salvación. Sin embargo, no ha sido así. Aunque se entiende por qué el fenómeno religioso está enmarcado en una actitud de secularización difundida desde el proceso de globalización.

> La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Además, la secularización al nivel social no está necesariamente vinculada con la secularización de las conciencias individuales. Determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso. Las instituciones religiosas pueden jugar importantes papeles políticos y sociales incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan.[4]

Precisamente, un nicho de resistencia de la religión es la religiosidad popular. Sin embargo, no hay que asumir que la religión o la religiosidad popular son entidades en sí mismas, sino que son parte de las dimensiones constitutivas del ser humano que se expresan en ritos, signos e instituciones concretas.

> La religión como una dimensión de la vida social y cultural de los seres humanos es un sistema de representaciones [ideas, creencias, valoraciones] y prácticas sociales [modos de ser y de hacer normados]. La religión es un tipo de ideología

4 Ricardo Rivas “Cristianismo y secularización”, *Efemérides Mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, México, 2012, pp. 59-80.

> […] que toma forma en la práctica social, en el modo como se asume, objetiva y expresa la cosmovisión; es decir, las representaciones que se construyen de las relaciones e interacciones con la naturaleza, el mundo, el cosmos y entre los hombres. Históricamente se han construido creencias, valores y normas que se manifiestan por medio de la práctica sociocultural en el campo religioso […] Como sistema de acción la religión es vida social […] que produce sentidos y significados condicionantes de las representaciones socioculturales de individuos y colectividades. La religión supone una selección de valores y normas que se expresan al interior de las comunidades, con otros grupos y con la sociedad global.[5]

Así, la dimensión religiosa del ser humano es una búsqueda por el sentido último de la vida que lleva en el mundo que habita, una búsqueda que le es propia; de tal manera que un sinnúmero de culturas ha registrado, a lo largo de la historia, sus diferentes modos de construir una respuesta que le satisfaga, y es una búsqueda en el que se le va la propia existencia. Esta búsqueda de sentido último intenta el acceso a una esfera trascendente a través del desarrollo de dos vertientes: el sentido religioso y la fe. Ninguno de estos dos caminos puede reducirse al otro. “La confusión entre sentido religioso y fe surge por una fuga de la razón en el campo de la fe; es decir, un fideísmo de la razón que niega o renuncia a su naturaleza racional vetando dejarse interrogar por la fe”.[6]

Desde esta distinción se abre la posibilidad de diferentes usos de la razón, sin que por ello la razón racional e instrumental tenga la primacía bajo los parámetros cientistas. El estudio de la dimensión religiosa no puede reducirse a categorías externas, sino desde lo que el propio ser humano vive en la vida de todos los días. Es decir, es necesario explicitar cómo acceder a esta

---

5 María Elena Padrón y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio, 2016, p. 30.

6 Bruno Gelati, “El factor religioso y la vida”, en F. Piñón G., J. O. Perea, V. Correa y E. Mora, *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés, 2001, pp. 37-47.

dimensión del ser humano, que requiere una distinción teórico-metodológica entre los estudios sobre los modos de vida y la vida cotidiana.[7]

Vida cotidiana

Los modos de vida remiten a la profundización en el significado de los comportamientos del ser humano desde los elementos descriptores deducidos a partir de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas; en cambio, la vida cotidiana se refiere a la manera en que el propio individuo asimila los diferentes elementos de la realidad social y hace un todo coherente significativo de su actuar desde sí y para sí.

La vida cotidiana no debe pensarse como el mundo objetivo en el cual las ciencias duras llevan a cabo sus investigaciones; tampoco puede asumirse como una realidad inaccesible debido a lo subjetivo de la experiencia de cada uno de los individuos de una sociedad. La vida cotidiana es una construcción elaborada socialmente con elementos objetivos y subjetivos, tanto de cada individuo y de los diversos grupos que componen una determinada unidad social, como de los elementos significativos que permiten la reproducción de sus modos de vida, incluyendo la interacción de estos niveles analíticos. Así, la estructuración de los mundos de la vida cotidiana da forma a una realidad intersubjetiva que puede ser comprendida en su dinámica vital.[8]

> En pocas palabras, el conocimiento "espontáneo", "ingenuo" que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se construye a través de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y trasmitimos a través de la tradición, la educación y la

[7] Alicia Lindón, "De la vida cotidiana a los modos de vida", en E. Patiño y J. Castillo, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2.º Congreso RNIU: Investigación urbana y regional,* México, Universidad Autónoma de Puebla-Red de Investigación Urbana, 2001, pp. 15-28.

[8] Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad,* Madrid, Amorrortu-Murguía, 1999.

> comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido [...] En otros términos, se trata de un conocimiento práctico. Al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participa en la construcción social de nuestra realidad.[9]

La pastoral urbana pretende centrar sus intereses no sólo en el individuo, el grupo y sus relaciones informales, sino en el contenido cognitivo y las relaciones que estructuran las diversas visiones del mundo, incluidas las formas en que, tales contenidos, se construyen y reconstruyen para propiciar comportamientos específicos en la vida cotidiana.

> Los objetos del mundo social y natural, pero sobre todo del primero, están dejando de formar parte intuitiva del mundo de la vida, al ser reelaborados por grupos de expertos cuyas operaciones tratan de sistematizar todas las regiones del entorno socioambiental a su alcance. Al hacerlo transforman la naturaleza de los objetos seleccionados [...] Por diversos medios, los grupos de expertos generan consejos calificados de mejores en relación con los de los legos, dado su carácter científico; y deliberadamente buscan introducirse entre el ama de casa, o cualquier otra persona común y corriente, y los problemas a resolver, desechando las soluciones intuitivas y los remedios caseros que los grupos sociales aprendieron de sus parientes y conocidos para enfrentar diferentes dificultades.[10]

Y vaya si en la dimensión religiosa han aparecido tantos denominados *profesionales* que pretenden monopolizar la administración de la relación de los individuos con la trascendencia. De hecho, cierta institución académica

---

9 Denise Jodelet, *La representación social: fenómenos, conceptos y teoría,* en S. Moscovici (ed.), *Psicología Social II : Pensamiento y vida social,* Barcelona, Paidós, 1985, p. 473.

10 Jesús Manjarrez, Gloria Carrillo y María López "¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?", *Polis. Estudios Psicosociales, Sociológicos y Políticos*, 1999, pp. 133-168.

ha desarrollado una teoría económica de la religión[11] que concibe el dinamismo de la religión mediante la satisfacción de una necesidad respecto de la oferta y la demanda. Mientras que la demanda de petición de sentido se ha mantenido constante a lo largo de la historia, la diversidad de ofertas para satisfacer tal demanda se ha ido sucediendo bajo distintos modelos, incluido el monopolio por parte de las grandes religiones del mundo. Tal situación desemboca en una baja calidad de la atención por parte del clero debido a la falta de competencia en un mercado cautivo. "Esto es lo que explica, según Stark, la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí".[12]

Lo urbano de la ciudad

Ahora bien, en este contexto de comprensión no puede quedar de lado la consideración entre la ciudad y el campo, así como de lo propiamente urbano. Esta división se sustenta diferentes criterios; por ejemplo, hasta hace algunos años, en España, se necesitaban 10 mil habitantes para declarar ciudad a una población, mientras que en Japón se requerían 30 mil; en cambio, en países escandinavos bastaban 200 habitantes. Es decir, una ciudad no necesariamente depende de su número de habitantes.

Un segundo criterio es por la actividad preponderante a que se dedica una localidad. Tradicionalmente, una población rural se dedicaba a actividades agropecuarias (agricultura, ganadería, pesca) o primarias (minería, explotación forestal); en cambio, una ciudad tradicional se dedicaba a actividades secundarias (construcción y manufactura). Sin embargo, en el momento en que la globalización exige actividades terciarias (libre comercio, medios de trasporte eficientes, servicios contables, publicitarios, financieros y legales), este criterio no es suficiente para diferenciar el campo de la ciudad.

[11] Teoría desarrollada por Rodney Stark, de Baylor University, Texas, cit. por R. Rivas, "Cristianismo y secularización…", p. 72.
[12] *Ibidem.*, p. 73.

Lo cierto es que una ciudad tiene una población heterogénea, una estructura física característica con edificios altos y un trazo urbano geométrico, una oferta de mayor calidad de vida, un aprecio por lo racional y pragmático, así como una apertura a cierta búsqueda de lo espiritual en bienes intangibles como el arte, la recreación y la religión. Además, una ciudad concentra los diferentes tipos de poder: económico, político, social, cultural y demográfico. Estas condiciones cuentan en la jerarquización de las ciudades dentro del sistema global. Existen ciudades alfa, con gran influencia mundial (Nueva York, Londres, Tokio), que concentran servicios financieros y digitales; ciudades beta (México, por ejemplo), intermediarias entre las ciudades alfa y el resto del mundo, y ciudades gamma, que proveen de recursos a las ciudades alfa y beta.[13]

La urbe nace en el corazón del ser humano mucho antes que la ciudad

Sin embargo, estas características materiales de la ciudad encuentran su sustento en bienes intangibles que se pueden observar en sus instituciones, su comportamiento social y sus símbolos, elementos que se sintetizan en el concepto *urbano*.[14] Es decir, la urbe es un imaginario, un conjunto de conceptos articulados de tal manera que construyen, dan sentido y nombre a un espacio habitable: la ciudad.

Así, la estructura física y material es la ciudad, mientras que la urbe toma vida en cada uno de los habitantes de la ciudad debido a su cualidad de imaginario. Entre los imaginarios pueden identificarse anhelos de mejora en la calidad de vida por medio de bienes materiales; de ahí que muchas personas de zonas denominadas *rurales* migran a las ciudades esperando poseer una vivienda propia, un trabajo remunerado, acceso a servicios de seguridad social y a servicios educativos, entre otros. En este sentido, la urbe nace en el corazón del ser humano mucho antes que la ciudad, puesto que la persona

13 Christof Parnreiter, "La ciudad de México en la red de ciudades globales. Resultados de un análisis y una agenda para una futura investigación", *Anuario de espacios urbanos. Historia, cultura, diseño*, 2000, pp. 191-216.

14 José Lezama, *Teoría social, espacio y ciudad,* México, Colegio de México, 2002.

hace suyo el ideal capitalista de una vida en la ciudad con una doble vertiente: acceso a una mejor vida y una mayor capacidad de adquisición de bienes de consumo. Claro que los contenidos de los imaginarios no siempre ponen en perspectiva la situación real de la vida urbana en la ciudad.

Por otro lado, los imaginarios urbanos se hacen presentes en la manera como se concibe la vivienda, tanto en la ciudad, como en el campo. Los modelos de casa habitación responden al suburbio estadounidense.[15] Este tipo de casa es para la familia nuclear y cuenta con los actuales elementos espaciales que ofrecen las grandes constructoras: sala, cocina, recámaras, baños y patios. Porque las personas quieren que sus hogares tengan luz, aire y verde, ideas desarrolladas por Le Corbusier, en Europa;[16] Mario Pani, en México, y Oscar Niemeyer, en Brasil.[17] Así, el anhelo de lo urbano presente en las tradicionales zonas rurales, acompañado de los procesos de globalización, hace difícil desligar lo urbano de lo rural, aunque la diferencia material entre la ciudad y el campo sea evidente. El espíritu urbano es omnipresente, aun en el campo.[18]

El sujeto urbano moderno

La secularización, la petición de sentido, la vida cotidiana y lo propiamente urbano confluyen en la religión y la práctica de la religiosidad popular, pero en la medida en que residen en el ser humano concreto. La interacción entre ellas permite el surgimiento de otras características identificables en el sujeto urbano moderno.

---

[15] Daniel Hiernaux, "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 2008, pp. 17-38.

[16] María Esquivel "La convivencia condominal: problemática, análisis y débil legislación", *Metrópoli*, 2007, pp. 1-8.

[17] D. Hiernaux, *op. cit.*

[18] Pablo Fernández, *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana,* México, Universidad de Guadalajara, 1991.

Empoderamiento

Mientras que la pretensión de la modernidad era la superación de todas las limitaciones humanas por medio del conocimiento científico y su aplicación tecnológica a cada una de las dimensiones del ser humano, las instituciones sociorreligiosas ajenas a tal pretensión no sólo se desarrollaron, sino que encontraron arraigo en un sujeto de origen rural que durante la modernización adquirió la conciencia de ser quien quisiera ser. Situación propia de la colonización del pensamiento que enfrenta el mundo occidental a partir de surgimiento del capitalismo.[19]

Este amalgamamiento entre instituciones sociorreligiosas premodernas y el proceso de colonización del pensamiento se encontró en los ritos del Día de Muertos entre los pocos pobladores popolocas del centro de Puebla,[20] quienes, a pesar de su aparente vida rural, asumen el "sueño americano" para los jóvenes y adultos jóvenes, quienes ya no emigran a las ciudades de México, sino a las metrópolis de Estados Unidos de América para mejorar su nivel de vida enviando las remesas necesarias para la consecución de tal fin.

Capaz de autodeterminarse, el sujeto empoderado logra cambiar su situación, aunque en el camino se equivoque

Desde la composición de su imaginario, ideología y mentalidad, este sujeto urbano moderno es capaz de decirse: "Yo puedo autodeterminarme, porque sólo yo puedo alcanzar lo que me proponga; además conozco personas que lo han logrado, así que debo exigir a las instituciones que me ayuden o que me lo solucionen". Al ser capaz de autodeterminarse, el sujeto empoderado logra cambiar su situación, aunque en el camino se equivoque o se malogre. Es un sujeto determinado, resuelto, decidido y no sólo motivado.

19 D. Hiernaux, *op. cit.*

20 Alejandro Emiliano, "Todos de regreso en casa. Día de muertos en Popoloca", en R. A. Gómez Arzapalo y A. M. Juárez Becerril, *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica,* México, Artificio, 2014c, pp. 367-383.

Autorreferencialidad

La representación social de la religiosidad en las unidades habitacionales,[21] que explora la vida cotidiana de los habitantes de los conjuntos cerrados, indica que éstos reconocen de manera colectiva la necesidad de atender a su familia para lograr unidad intrafamiliar y armonía en sus relaciones condominales. Desde esta identificación, se recurre a la religiosidad popular para adquirir la seguridad necesaria y, con ello, enfrentar la crisis de la época que se vive.

Este sujeto urbano moderno, que vive dentro de casas habitación prototípicas de la ciudad, se presenta como autorreferencial, puesto que su interés es la propia persona, *1)* el Yo en el primer plano de toda necesidad, por lo que cualquier carencia adquiere el calificativo de *2)* mis necesidades. Al sujeto autorreferencial sólo le importa lo que directamente relacionado con su situación; los problemas del mundo son importantes en la medida en que lo impacten o lo saquen de su zona de confort y sólo se comprometerá con las causas que lo lleven a conseguir sus propios objetivos. Así, una vez cumplidos dichos objetivos, dará por terminada la relación, el compromiso y la lucha.

Autogestión

En el estudio de la mayordomía y tejido social,[22] se analizó la mayordomía, en cuanto institución cimentada en la religiosidad popular. Esta institución funcionaba por medio de una gestión sociocultural en su búsqueda por satisfacer las necesidades de trascendencia o petición de la población a la que pertenecía. Realizaba la gestión especialmente (y no de manera única) en la

---

21 A Emiliano, "Retos pastorales de las unidades habitacionales", en M. Eckholt y S. Silber, *Vivir la fe en la ciudad hoy,* México, San Pablo, 2014b, pp. 311-328.

22 A. Emiliano, "Mayordomía y tejido social. Elementos para un análisis psicosocial en la colonia Leyes de Reforma", en R. A. Gómez Arzapalo, J. A. Serrano y M. Cruz, *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo, 2014a, pp. 95-113.

fiesta patronal de cada año, donde se renovaban los lazos sociorreligiosos de los mayordomos con su comunidad, que le reconocía legitimidad, estatus y poder. Estas características desembocaban en situaciones conflictivas entre la mayordomía y la institución eclesiástica, conflictos que dinamizaban no sólo a los integrantes, sino a todos los individuos inmiscuidos en la conservación de la tradición recibida y que se reconocía como patrimonio religioso y cultural, ya fuera ministro de culto o laico.

La génesis del conflicto residía en una serie de afirmaciones: *1)* "Yo puedo satisfacer mis necesidades"; *2)* "Yo no puedo depender de las instituciones, puesto que ellas, en más de una ocasión, no han podido o no han querido satisfacer mis necesidades"; *3)* "si no puedo hacerlo en esta iglesia (parroquia), siempre puedo recurrir a cualquier otra porque tengo la movilidad suficiente".

Así se identifica al sujeto urbano moderno como autogestivo para quien la disolución del territorio es un hecho, pues busca satisfacer sus propias necesidades, materiales o espirituales, poniendo en práctica sus capacidades, aptitudes y habilidades sin esperar que algún intermediario/burócrata se presente ofreciendo algún bien o servicio en la satisfacción de todo tipo de necesidades.

Buena vida

El estudio de caso respecto de la parroquia de Cristo Rey Leyes de Reforma[23] da cuenta de un proceso de planeación estratégica para restituir el tejido social y, con ello, una identidad social urbana. Dicho proceso de planeación procuró detectar necesidades reales de la comunidad parroquial, así como poner en marcha modalidades de atención a tales necesidades integrando a los parroquianos. Estas modalidades procuraban acciones acordes a las capa-

[23] A. Emiliano, "Cristo Rey, Construcción y reconstrucción de un vecindario", en Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, *Libro anual del ISEE,* México, Seminario Conciliar de México-Instituto Superior de Estudios Eclesiáticos, 2011, pp. 267-283.

cidades de los fieles tanto físicas, como cognitivas, temporoespaciales, organizacionales y materiales.

El resultado alcanzado permitió entender que el sujeto urbano moderno *1)* siente placer al autodeterminarse cuando consiente un proyecto realizado para satisfacer sus necesidades y que la consecución de metas proyectadas lo motiva para continuar con dichas actividades. Pero si las actividades no tienen estas características, el sujeto ni siquiera las considera dentro de su imaginario. Además, se constató que las personas *2)* siguen la ley del menor esfuerzo, puesto que las actividades deberían estar a su alcance espacio-temporal para su realización, incluida una atención lo más personalizada posible.

El sujeto urbano moderno es, entonces, hedonista, ya que sólo se interesa por lo que le genera placer, aquello que no le exija demasiado esfuerzo en experimentar placer; en otras palabras, dejará a un lado lo que le genere exigencia, abnegación y sacrificio o sufrimiento, a menos que el esfuerzo valga la pena, a menos que el logro obtenido reditúe mucho más que lo invertido en su consecución.

¿Proceso incluyente?

Las características mencionadas no son exclusivas de quienes tradicionalmente se identifican como practicantes de la religiosidad popular, sino de quienes administran los recursos religiosos oficiales, puesto que en su representación social de la pastoral se identifican las mismas características. Este proceso de formación de sujeto urbano moderno se presenta en todos los niveles de la religiosidad popular. Es decir, la superestructura, que es la búsqueda de sentido por medio de las expresiones religiosas y las religiones, supone elementos cognitivos afines presentes en los imaginarios sociales urbanos modernos que impregnan la vida de todos y cada uno de los sujetos urbanos, por más que se asuman rurales o ultraconservadores.

Lo anterior se corrobora en los resultados del ICAT, desarrollado por Serrano,[24] donde se presentan las diversas distancias simbólicas de los fieles respecto de su pertenencia y cercanía con la Iglesia institucional. La población es capaz de autodefinirse y autogestionarse en el lugar que le corresponde; además, desde ese espacio busca y acepta la satisfacción que corresponde a sus necesidades. Por otro lado, son los sujetos de los tres estratos más cercanos quienes presentan una mayor ortodoxia; en medio de su ortopraxis, encontramos las prácticas de religiosidad popular, a las cuales el magisterio de la Iglesia indica considerar como piedad popular.[25]

Bibliografía

Emiliano, Alejandro, "Cristo Rey, construcción y reconstrucción de un vecindario", en *Libro anual del ISEE,* Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos Arquidiócesis de México, México, Seminario Conciliar de México-Instituto Superior de Estudios Eclesiáticos, 2011, pp. 267-283.

——— "Mayordomía y tejido social. Elementos para un análisis psicosocial en la colonia Leyes de Reforma", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, Jesús Antonio Serrano y M. Cruz, *Pastoral urbana y mayordomías*, México, San Pablo, 2014a, pp. 95-113.

——— "Retos pastorales de las unidades habitacionales", en M. Eckholt y S. Silber, *Vivir la fe en la ciudad hoy,* México, San Pablo, 2014b, pp. 311-328.

——— "Todos de regreso en casa. Día de muertos en Popoloca", en R. A. Gómez-Arzapalo y Alicia María Juárez Becerril, *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica,* México, Artificio, 2014c, pp. 367-383.

24 A. Emiliano, "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", en R. A. Gómez-Arzapalo y M. E. Padrón Herrera, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016, pp. 239-357.

25 Vaticano, "Congregación para el culto divino y disciplina de los sacramentos", *Directorio de piedad popular y liturgia. Principios y orientaciones,* México, Arquidiócesis Primada de México, 2002.

————, “Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios”, en R. A. Gómez-Arzapalo y María Elena Padrón Herrera, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio, 2016, pp. 239-357.

Esquivel, María, “La convivencia condominal: problemática, análisis y débil legislación”, *Metrópoli*, 2007, pp. 1-8.

Fernández, Pablo, *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana,* México, Universidad de Guadalajara, 1991.

Gelati, Bruno, “El factor religioso y la vida”, en F. Piñón G., J. O. Perea, V. Correa y E. Mora, *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdez, 2001, pp. 37-47.

Hiernaux, Daniel, “De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 2008, pp. 17-38.

Lezama, José, *Teoría social, espacio y ciudad,* México, Colegio de México, 2002.

Lindón, Alicia, “De la vida cotidiana a los modos de vida”, en E. Patiño y J. Castillo, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2.º Congreso RNIU: Investigación urbana y regional,* México, Universidad Autónoma de Puebla-Red de Investigación Urbana, A. C., 2001, pp. 15-28.

Manjarrez, Jesús, Carrillo, Gloria y López, María, “¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?”, *Polis. Estudios Psicosociales, Sociológicos y Políticos*, 1999, pp. 133-168.

Padrón Herrera, M. E. y Gómez Arzapalo Dorantes, R. A., *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología,* México, Artificio, 2016.

Parnreiter, Christof, “La ciudad de México en la red de ciudades globales. Resultados de un análisis y una agenda para una futura investigación”, *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, Cultura, Diseño*, 2000, pp. 191-216.

Rivas, Ricardo, "Cristianismo y secularización. *Efemérides Mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*", 2012, pp. 59-80.

Sánchez, José, *Psicología de los grupos. Teorías, procesos y aplicaciones,* Madrid, McGraw-Hill, 2014.

Serrano Sánchez, Jesús Antonio, "Understanding what it means to be a catholic in Mexico City: religious leaders *vs.* The ICAT index", *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion,* Newport Beach, SSSR, 2015.

Vaticano, "Congregación para el culto divino y disciplina de los sacramentos", *Directorio de piedad popular y liturgia. Principios y orientaciones,* México, Arquidiócesis Primada de México, 2002.

Tercera parte

Aplicaciones de la religiosidad popular urbana

Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades cristianas de base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México

María Elena Padrón Herrera*

La religión toma formas diversas por medio de prácticas enmarcadas en contextos históricos, sociales y culturales específicos. La dinámica que enmarca el campo religioso es asimétrica, por lo que existen contradicciones y conflictos que se expresan de diversas maneras, no sólo en el interior, sino también en su relación con otros ámbitos, particularmente con los campos económico y del poder.[1] La perspectiva desde la cual los diversos agentes de la acción social entienden la relación entre vida religiosa y los problemas que se generan en la sociedad es variada y lleva a tomar posturas ideológicas diversas, las cuales orientan su práctica concreta en momentos en que las relaciones de poder revelan situaciones de desigualdad social y discursos que buscan el consenso para legitimar situaciones de dominio-hegemonía y subordinación.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

[1] Pierre Bourdieu, "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* núm. 108, vol. XXVII, México, El Colegio de Michoacán, 2006, pp. 28-83.

En un proceso dialéctico, estas relaciones de poder también dan lugar a posiciones de resistencia al dominio, en busca de la reivindicación social por medio de prácticas contestatarias que muestran la faceta comunitaria de la organización y las estrategias contrahegemónicas[2] de comunidades rurales y urbanas que se organizan para defender lo que se les quiere quitar o para recuperar lo que les han quitado.

El control político ejercido desde el Estado se mantiene por la dominación y logra su legitimidad y hegemonía mediante el consenso ideológico construido por las instituciones. Sin embargo, la hegemonía no abarca todos los ámbitos de la vida social de manera homogénea. En este contexto ubicamos los procesos identitarios, la interacción sociocultural en la que se contrastan identidades individuales y colectivas en sus distintas dimensiones (de clase, étnicas, familiares, religiosas, de género, entre otras), situaciones donde las personas confrontan y actualizan la percepción que de *sí mismos* y de la *otredad* construyen, así como la forma que toman las identidades al asumirse como *ego* y *alter,* ideologías que guían la práctica social.

En los procesos de identificación se evalúan y recrean los contenidos y significados de los principios, valores y normas que orientan el comportamiento propio y ajeno, situados en

[2] Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

dinámicas sociales complejas, heterogéneas y contradictorias. La religión constituye un elemento de la vida social que identifica a los pueblos; en su práctica se objetivan las representaciones que los hombres construyen sobre el mundo, el cosmos, de *sí mismos* y sobre la *otredad.* En el nivel de la estrategia, la identidad es un recurso para la acción,[3] pues recurre a lo que es para actuar en momentos de conflicto, y las identidades socioculturales se afirman, niegan o permanecen latentes en una o varias de las facetas que integran la identidad individual y colectiva, siempre en relación con un proyecto de vida en común. En esta dinámica se manifiestan relaciones sociales de poder estructuradas y estructurantes,[4] y en ella sitúo el análisis de las formas que toman las distintas prácticas de religiosidad popular, las cuales se definen por la posición que construyen frente a la dominación y la hegemonía.

La religiosidad popular se entiende como un sistema de creencias y prácticas religiosas diferente del contenido de la religión oficial dominante; es resultado de procesos de síntesis ideológica, de reelaboraciones simbólicas y de resignificación de creencias, prácticas y representaciones culturales que ocurren en contextos sociales de dominio e imposición. Como resultado de procesos de larga duración histórica, las formas de la religiosidad popular son diferentes diacrónica y sincrónicamente; como plantea Rodríguez Shadow,[5] puede ser diferente de sí misma en el mismo lugar a lo largo del tiempo y —agrego— pueden coexistir distintos modos en un mismo tiempo y lugar. Sus contenidos y prácticas se recrean y actualizan, de manera que muestran su dinamismo y la creatividad de las comunidades; así, afirmo que no existe una sola forma de religiosidad popular. De ahí la importancia de la antropología y la etnografía para dar cuenta de los modos que toman las devociones familiares y comunitarias en distintos espacios y diferentes

---

[3] François Dubet, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios sociológicos*, México, Colegio de México, 1989.

[4] P. Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2000.

[5] María Rodríguez-Shadow y Robert Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2002.

tiempos, como una respuesta a realidades sociales complejas, contradictorias y conflictivas.

En el modo en que el pueblo vive su religión, destaca el sentido pragmático y terrenal contenido en el conjunto de creencias y prácticas, que se encuentra en las motivaciones de las personas para establecer determinadas relaciones con lo sagrado; dichas relaciones se basan en principios, valores y normas que orientan su comportamiento con las divinidades veneradas, así como en sus peticiones y promesas para obtener el favor de las entidades divinas: trabajo, salud y la resolución de los distintos problemas de su vida cotidiana.

Dentro de las comunidades de raíces culturales mesoamericanas, el principio de reciprocidad regula la interrelación entre humanos y divinidades, así como las relaciones entre los hombres. Se ofrenda a los santos a cambio de su auxilio y protección, por ejemplo. Esta veneración incorpora un componente mágico en las prácticas rituales.[6] Siguiendo a Marcel Mauss,[7] el principio de reciprocidad se entiende como un hecho social total que implica tres obligaciones estructuradas en la forma de vida comunitaria. De esta manera, las potencias divinas, los individuos y colectividades entran en una relación estructurante que compromete a cumplir cíclicamente la obligación de dar, recibir y devolver.

Los santos, cruces y vírgenes han cumplido el papel de intermediarios culturales

Los santos, cruces y vírgenes han cumplido el papel de intermediarios culturales, íntimamente ligados a las divinidades protectoras autóctonas, al territorio de los pueblos, a elementos naturales y cósmicos. Son medio de identificación en procesos dialécticos de dominio, opresión, subordinación o de resistencia social y cultural. Los santos, cruces, vírgenes y potencias

---

6 Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998. Noemí Quezada, *Religiosidad popular México-Cuba,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2004.

7 Marcel Mauss, *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1979.

sagradas, al articularse con el territorio y con lugares específicos para el culto, operan como anclaje de la memoria colectiva y de las identidades individual, familiar, comunitaria y regional.

Las entidades sagradas comparten su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido; son potencias divinas que moran en un manantial, una montaña próxima y en el templo desde donde envían riqueza y salud, y desde ahí vigilan la conducta de sus hijos.[8] Al hacer propios a los santos, las cruces y vírgenes son consideradas personas que viven y sienten la vida y las necesidades de la comunidad a la que protegen e identifican. Son veneradas y respetadas; se les atribuyen poderes ambivalentes —pueden ayudar o castigar— y son potencias que se relacionan e identifican con otras divinidades en diversos grados de amistad y parentesco. Son concebidas como seres dotados de inteligencia y poder de decisión. Considerados como miembros de la comunidad, los santos tienen derechos y obligaciones, y son responsables de un trabajo divino en beneficio de la comunidad a la que protegen y de la cual son parte.[9]

Los símbolos religiosos pueden tener más de un significado. El sentido con el que se las utiliza en contextos específicos puede variar entre los miembros de una misma comunidad o entre diferentes grupos sociales. Como estrategia para la acción, las prácticas rituales y los símbolos religiosos se constituyen en una fuerza elemental que define simbólicamente al grupo, unifica, integra y solidifica al tiempo que diferencia, separa y excluye.[10] La dinámica de los procesos de identificación se expresa en el ritual; "establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos, implica una activa participación social, incita a los participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias";[11] así, la vida ritual influye

---

8 Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

9 María Elena Padrón, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la ciudad de México*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

10 Carmelo Lisón. "Identidad: *Collage* cultural y viaje por la antropología del extranjero", *Las máscaras de la identidad,* Barcelona, Ariel, 1997.

11 Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual y cosmovisiones indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 17.

en la reproducción social del grupo. La organización social comunitaria se cohesiona y fortalece por medio del culto, del trabajo individual y colectivo hecho para los santos patronos, práctica social realizada en beneficio de la comunidad. El disenso y los conflictos internos se dirimen bajo las normas internas que regulan las relaciones sociales de la comunidad.

La religiosidad popular es contestataria cuando surge como una manera consciente de influenciar e impugnar material y simbólicamente las estructuras políticas y económicas por las cuales las comunidades han sido dominadas.[12] Las prácticas de la religiosidad popular contienen relaciones políticas ritualizadas,[13] dentro de la comunidad y en sus relaciones con otras comunidades mediante el intercambio ritual, que fortalece la cohesión y solidaridad familiar, grupal, barrial, comunitaria, étnica y de clase, entre pueblos y comunidades de una región o entre regiones. Estas formas ritualizadas incluyen a las autoridades civiles y religiosas.[14]

Por las características señaladas, la religión popular es un sistema de acción, es vida social; por lo tanto, es dinámica y cambiante. Siempre implica agregar o suprimir elementos de acuerdo con el contexto sociocultural, con la creatividad de los actores sociales, con los procesos de continuidad y cambio, por las relaciones de poder en las que los grupos están inmersos.

Memoria de lucha en una comunidad que cambia

La historia de los grupos que ocuparon los parajes montañosos de la zona suroeste de la cuenca de México se remonta hasta la época prehispánica.[15] La región estuvo habitada en diferentes momentos por población chichimeca, otomí, tepaneca y mexica, que construyó un centro ceremonial en la cima

---

12 M. Rodríguez-Shadow y R. Shadow, *op. cit.*

13 J. Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en P. Carrasco y J. Broda, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, 1976, pp. 37-66.

14 M. E. Padrón, *op. cit.*

15 Pedro Carrasco y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del AGN)*, vols. 1 y 2. México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

del Mazatepetl[16] —hoy Cerro del Judío—. En la época colonial, se congregó a la población dispersa y se fundaron los pueblos serranos del suroeste del valle de México: San Bartolo Ameyalco, San Nicolás Totolapan, Magdalena Atlitic, San Jerónimo Aculco y San Bernabé Ocotepec, entre otros. En este último sitio se ubica el Mazatepetl, un lugar de culto importante en la historia del pueblo; actualmente es un sitio representativo para la vida religiosa tanto para los habitantes originarios de Ocotepec como para las familias desplazadas de otros pueblos, barrios y colonias de la Ciudad de México y de otros estados de la República; es población migrante que desde mediados de los sesenta llegó a las tierras ejidales de Ocotepec.[17]

El territorio de los pueblos ubicados en esta zona de la sierra de Las Cruces cobra diferentes sentidos para quienes los habitan. Para los nativos, el territorio de su pueblo es su vida; en él anclan un sentimiento de arraigo y pertenencia. Para los habitantes originarios, el santo patrono y el topónimo en *mexicano* que dan nombre a la localidad significan su raíz; son los referentes material y simbólico de su identidad comunitaria con los cuales reivindican su derecho a poseer el espacio donde han vivido y del cual se han apropiado por medio del trabajo, en tanto éste proporciona la experiencia de vida que los ha construido como personas. “San Bernabé es nuestra vida, es nuestro suelo, *es todo,* porque aquí nacimos, aquí caminamos y *aquí nos hicimos lo que somos ahora.* A San Bernabé yo creo que lo vemos con un gran cariño, porque de ahí ha venido toda nuestra descendencia, de ahí

[16] Francisco Rivas, *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario,* tesis de doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

[17] *Cfr.* Jorge Durand, *La ciudad invade al ejido. Proletarización, urbanización y lucha política en el Cerro del Judío*, México, Casa Chata, 1983. José González, *Ideologías religiosas y movimientos sociales. Análisis del proyecto de promoción popular del Cerro del Judío,* tesis de maestría en Sociología, Universidad Iberoamericana, México, 1984. Alejandro Robles, *Geografía cultural del SW de la Cuenca de México: estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y M. Contreras,* tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995. F. Rivas, *op. cit.* M. E. Padrón, *Educación, identidad y cultura. Modelo pedagógico Montessori y cambios culturales en el Cerro del Judío,* México, tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001. M. E. Padrón, *Mujeres migrantes del Cerro del Judío, su identidad y sistema de valores. Educación comunitaria y procesos de identificación en la ciudad de México, 1974-2006*, tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006. M. E. Padrón, *San Bernabé Ocotepec…*

venimos, ahí está nuestra raíz, no podemos decir [lo mismo] de otro lugar, porque pues aquí es nuestro".[18]

Por otro lado, el sentido de posesión que las familias migrantes construyen sobre el territorio al que llegan también proviene de concebirlo como espacio vivido y apropiado, aunque no hayan nacido ahí. Su origen es un lugar lejano, pero afectivamente cercano, pues siguen considerándolo su pueblo, porque ahí nacieron y ahí *quedó sembrado su ombligo*. Sin embargo, tuvieron que dejar su tierra, su familia y vinieron a la ciudad en busca de mejores condiciones de vida; así llegaron al ejido de San Bernabé Ocotepec y se asentaron en las faldas del Mazatepetl o Cerro del Judío. Narran lo siguiente:

> Aquí vivimos etapas muy buenas, muy felices, porque ya era algo tuyo, que sentías tuyo y nadie podía decirte qué estás haciendo o quejarse [...] Llegamos hasta acá arriba, realmente había muy poca gente, realmente fuimos de las primeras familias que llegamos hasta acá. Yo siempre me acuerdo de ese tiempo, porque exactamente llegamos en junio [...] estaba muy bonito, porque los árboles que había daban una vista hacia el cerro muy bonita. Lo que a mí me llamó mucho la atención era que al día siguiente que nosotros llegamos aquí, en la mañana temprano, se oía el canto de los pajaritos y eso lo tengo bien grabado.[19]

El espacio natural y sociocultural cobra sentido para nativos y avecindados. Históricamente, los procesos que propician cambios en el territorio, así como las transformaciones en las formas de vida de pueblos, barrios y colonias incorporadas a la dinámica urbana de la ciudad de México, generan situaciones asimétricas y contradictorias.[20] Los conflictos por el territorio y sus recursos han marcado la historia de las comunidades y sus relaciones internas y externas. No obstante, en ese contexto por *comunidad* entendemos a una colectividad cuyos integrantes actúan recíprocamente y respecto

---

18 Testimonio oral.

19 Testimonio oral.

20 Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México-Tenochtitlan y Tlatelolco sus pueblos y barrios, 1812-1919,* México, Colegio de Michoacán, 1983.

de otros que no pertenecen al grupo, anteponiendo, de manera consciente, los valores, las normas, las costumbres, los intereses colectivos y el bien común a los intereses individualistas que promueve la sociedad capitalista y el neoliberalismo.

Situados en tiempo y espacio, los grupos se adscriben y distinguen utilizando categorías construidas en la interacción social. La población originaria de Ocotepec se identifica a sí misma con las categorías *nativos* y *ejidatarios*, mientras que identifican como *avecindados* a quienes llegan a vivir al ejido. Por su parte, quienes llegaron denominan *nativos* o *ejidatarios* a la población de Ocotepec y se autoadscriben e identifican como *colonos.* No obstante, para nombrarse dentro de su núcleo familiar, retoman una categoría étnica (purépecha, zapoteco, otomí, nahua, entre otros) o bien la que refiera a su lugar de originen.

En estos procesos de transformación y cambio, el saber-hacer[21] aprendido en las comunidades de origen permite a los recién llegados vincularse con la comunidad nativa de Ocotepec. Trabajan en equipo, se organizan, llevan agua potable y luz y compran terrenos para construir sus escuelas y templos. Al compartir sus prácticas religiosas se identifican y crean una espiritualidad que los acerca en la realización de proyectos en común. Las semejanzas y diferencias, el consenso y el disenso siempre serán componentes dialécticos de los procesos de identificación.

> Cuando nosotros llegamos, llegaron otras familias de Latuvi [pueblo ubicado en la Sierra de Juárez, Oaxaca] y de otros lugares. Entonces se empezaron a hacer reuniones de comunidad, como mucha confianza; yo me acuerdo que mis papás tienen a muchos conocidos. Mis vecinos que se reunían cuando subía la madre Silvia y el padre Pepe; pues todo eso yo creo que ayudó a que la gente llegara a ser de esa manera, a ayudarse mutuamente, a ser solidarios.

---

21 Marie-Noëlle Chamoux, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.

En la Iglesia católica se promueve una nueva perspectiva de trabajo pastoral, que surge después del Concilio Vaticano II y del Congreso General del Episcopado Latinoamericano II. La Teología de la Liberación constituye una alternativa ideológica que orienta la práctica de sacerdotes y congregaciones religiosas femeninas. De esta manera, los procesos de cambio y transformación que se viven en diferentes ámbitos lleva a que, durante los setenta, sacerdotes de la Compañía de Jesús y tres congregaciones de religiosas —Misioneras Eucarísticas de la Santísima Trinidad (1970), Hermanas Mercedarias (1975) y de la Compañía de María (1976)— construyan una posición ideológica, política y social, desde la "opción por los pobres", para realizar su trabajo misionero y acompañar a los habitantes en la lucha por la tenencia de la tierra y el proceso de urbanización en la comunidad interétnica del Cerro del Judío y San Bernabé Ocotepec.

Por su convivencia con los parroquianos se involucran en procesos al propiciar espacios socioculturales de interacción y reflexión. Esta perspectiva de trabajo pastoral se comparte con otras congregaciones y órdenes religiosas y se extiende no sólo a las ciudades, sino también al medio rural. La experiencia que estos hombres y mujeres adquieren al acompañar a sus feligreses en las diferentes luchas de nativos y avecindados en la defensa de su territorio deja una huella profunda en su opción de vida como religiosos y religiosas. Expresan su motivación a la acción de la siguiente manera:

> Queremos tener desde la época de estudios un mejor contacto de la realidad de nuestro pueblo, especialmente con los más necesitados. El fin es, pues, capacitarnos más para comprender a estos hermanos nuestros, conocer mejor sus necesidades, vibrar más con sus problemas. Queremos que este contacto sea para nosotros un verdadero y eficaz estímulo para estudiar más la teología y capacitarnos mejor para la obra de la promoción de la comunidad cristiana.[22]

La importancia de la dimensión religiosa en la construcción de identidades socioculturales en interacción y las formas de organización comunitaria

[22] José González, *op. cit.,* p. 92.

aprendidas en las comunidades de origen se fortalecen con la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), elementos que se conjugan para valorar y fortalecer el saber-hacer aprehendido. Estos distintos procesos coinciden en tiempo y espacio y vigorizan la organización social al estrechar lazos de confianza que se reafirman con la participación y la convivencia cotidiana y con las distintas actividades y proyectos promovidos por la Iglesia local mediante su pastoral social.

El trabajo individual y colectivo fue el elemento central que permitió a los ejidatarios de San Bernabé y a las familias avecindadas apropiarse de los espacios antes dedicados al cultivo, para habitarlos y hacerlos habitables. De manera paulatina, configuraron su territorio y en él su barrio, ocupando y transformando los distintos parajes, un territorio en el que se localizan lugares significativos para ejidatarios y avecindados. Así, para la mayoría de avecindados, el Cerro del Judío es el lugar donde plantaron sus raíces, construyeron comunidad y volvieron a territorializar sus identidades, al vivir procesos de identificación que los acercaron en torno a proyectos de vida en común y donde la dimensión religiosa fue decisiva para reafirmar su identidad.[23] Hacia el exterior, los procesos los confrontan con una *alteridad* dominante con intereses económicos en la zona, por lo cual se definió un *nosotros nativos* con un *ustedes avecindados,* todos unidos, para enfrentar la *alteridad* dominante (capital inmobiliario y gobierno local y federal), proceso que se ilustra en la figura 1.

Las experiencias de los habitantes de San Bernabé y Cerro del Judío luchan contra el olvido

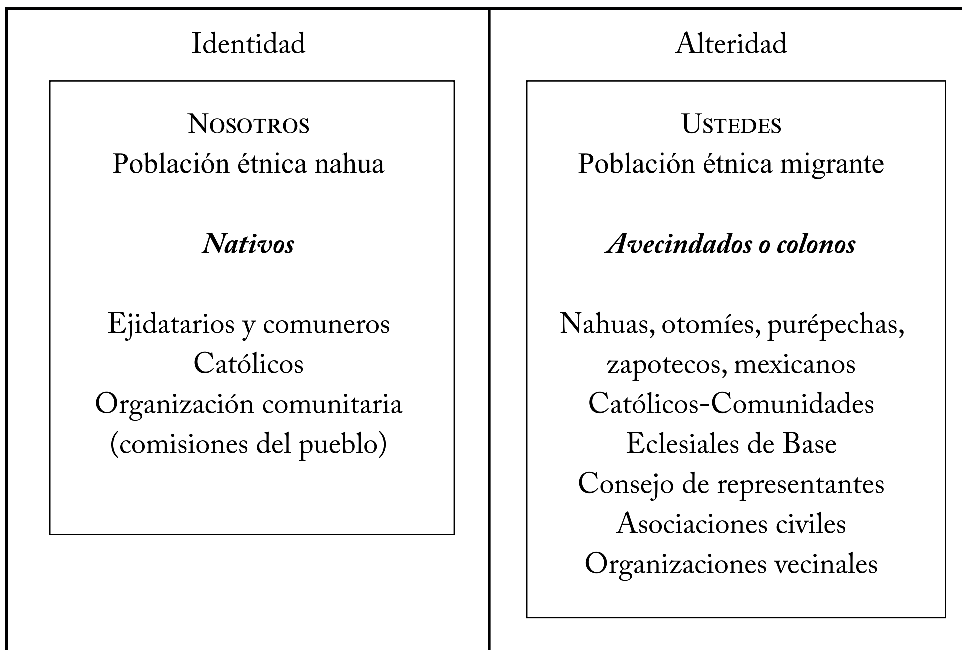
El trabajo familiar invertido en construir la vivienda y el trabajo colectivo donado en beneficio de la comunidad, así como la vida religiosa y los proyectos sociales en común, cohesionan y expanden las redes sociales; a su vez, éstas fortalecen los lazos afectivos (de parentesco ritual y consanguíneo, familiares, vecinales, amistosos), la comunicación, las maneras de

[23] M. E. Padrón, *Mujeres migrantes del Cerro del Judío…*

organizarse y participar que permitan transmitir creencias, valores y normas para la práctica social; con ello, imprimen un sentido de comunidad urbana interétnica. Este sentido comunitario les permite enfrentar los distintos conflictos y afectaciones de que han sido objeto.

Las experiencias vividas de los habitantes de San Bernabé y Cerro del Judío se resguardan en la memoria, porque también luchan contra el olvido, por lo cual buscan mecanismos para que las nuevas generaciones conozcan y valoren la experiencia y los conocimientos adquiridos por padres y abuelos en su lucha por la tierra urbana. De esta manera, el territorio, el barrio y los lugares significativos son espacios en los que se ancla la memoria al evocar las distintas experiencias de lucha y la espiritualidad que motivó a las personas a la acción; con ello fortalecen su práctica sociocultural en el presente y revitalizan su sentido de comunidad.

Figura 1. Procesos de identificación.



Identidad	Alterida
Nosotros con ustedes Comunidad urbana interétnica Ejidatarios, comuneros Avecindados Organización comunitaria Católicos-Comunidades Eclesiales de Base Consejo de representantes Asociaciones civiles Organizaciones vecinales	Ellos Sociedad nacional Autoridades federales Autoridades de la Ciudad de México Autoridades locales Delegación Magdalena Contreras Capital nacional y extranjero

Fuente: Elaboración propia con base en la propuesta de M. E. Padrón, 2006.

Los conflictos por la tierra y el agua

Si nos remontamos en el tiempo, los conflictos por la posesión de la tierra y el usufructo del agua en la región suroeste de la Ciudad de México datan del siglo xvi.[24] Reconstruyendo la historia local, desde la perspectiva propia de ejidatarios y avecindados, los intereses comunitarios se confrontan con los intereses de los gobiernos y el capital nacional y trasnacional. Distintas estrategias se han implementado en diferentes momentos desde las propuestas por los ejidatarios:

[24] M. E. Padrón, *San Bernabé Ocotepec…*.

> Le vendimos a gente como nosotros porque el gobierno quería venderles a los ricos y dejarnos sin nada, nos querían expropiar nuestra tierra para hacer casas para los ricos. Sí, nos dolía vender. Nos dolía cuando cortaban un árbol o un maguey para construir la casa; pero, si no nos hubiéramos amparado contra el gobierno, ahorita estaríamos como en San Jerónimo, que ya ni su fiesta los quieren dejar hacer; todo les molesta, se quejan por los cohetes, la feria, la procesión.[25]

Por su parte, los avecindados refieren: “Entonces, como que a tu colonia ahora la quieres más, porque te ha costado trabajo; desde poner la piedra, hasta enderezar las calles. Entonces, dices: todo es mío. Como que todo lo de atrás, ya quedó atrás, para mí es donde vivo y no me quiero ir. Por eso, cuando nos querían quitar nuestros terrenos, participamos y luchamos por defender lo que tanto nos ha costado”.[26]

Distintos momentos de conflicto y lucha por el territorio han confrontado a nativos y avecindados con autoridades del gobierno, tanto el federal, el del Distrito Federal (hoy Ciudad de México), como las de la delegación Magdalena Contreras, que han tomado postura al defender y promover los intereses económicos de capitales nacionales y extranjeros (figura 2).

Las formas organizativas y las posiciones que asume la población de la zona van desde las que los estructuran como ejidatarios (1922) y comuneros (reconocidos formalmente desde 1995), juntas de mejoras materiales y representantes vecinales (ligados a los partidos en el poder local o federal), hasta grupos independientes de universitarios, maestros, consejos de representantes, asociaciones civiles (algunas promovidas por el equipo de pastoral social de la iglesia católica), grupos de vecinos y comunidades eclesiales de base (estructuradas en las formas organizativas de la Iglesia católica local).

En la historia de la región y del Cerro del Judío y San Bernabé, en particular, las formas de lucha han combinado distintas estrategias:

[25] Testimonio oral.
[26] Testimonio oral.

a) Legal: solicitud de restitución de tierras de comunidad, solicitud de integración del ejido, solicitud de ampliación del ejido. El derecho de amparo contra los decretos expropiatorios interpuestos por ejidatarios y avecindados, protocolización de asociaciones civiles.
b) Social: reuniones vecinales en cada calle y barrio, asambleas comunitarias en las colonias y el pueblo. Acciones para detener la entrada de maquinaria pesada y evitar la destrucción de viviendas, manifestaciones de protesta en la localidad y al Zócalo, plantones.
c) Cibernética: en años recientes se incorporó el uso de la *web*, que permite la difusión de los conflictos, agravios y objetivos de los movimientos sociales por medio de las redes sociales. Esta última forma se utilizó ampliamente durante el conflicto generado por la construcción de la supervía poniente.

Todos estos conflictos sociales y luchas reivindicativas han dejado huella en la experiencia de los habitantes de San Bernabé Ocotepec y el Cerro del Judío.

Año	Conflicto con	Afectación	Organización comunitaria	Tipo de lucha	Logro
1920	Gobierno Federal (PNR). Reparto agrario	El sistema de haciendas, los despojos de su territorio	Nativos de San Bernabé	Legal: Restituir tierras de su comunidad. Solicitud de ejido Social: Asamblea comunitaria	Creación del Ejido de San Bernabé Ocotepec Usufructo de bienes comunales
1940	Gobierno Federal (PRI)		Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec	Legal: Solicitar ampliación del ejido Social: Asamblea comunitaria	Ampliación del ejido y aumento del número en el padrón de ejidatarios Usufructo de bienes comunales
1970	Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario y turístico	Expropiación	Ejidatarios	Social: Venta de la tierra a clase trabajadora	Control sobre a quién vender la tierra Reproducción social y cultural
1973	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario y turístico	Expropiación del ejido a favor de Fideurbe Construcción de zona residencial y turística en el Cerro del Judío	Ejidatarios Avecindados Universitarios Junta de mejoras materiales (PRI)	Legal: Amparo Social: Reuniones comunitarias Asambleas Manifestación al Zócalo (represión y encarcelamiento de líderes)	No expropiación Surgen nuevos líderes Reforestación del Mazatepetl

1975	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario Luis Echeverría Álvarez	Expropiación a favor de Corett Titulación vía los fideicomisos Venta de tierra a precios comerciales División del ejido en delegaciones políticas (Magdalena Contreras-Álvaro Obregón) División del Cerro en 7 colonias: Cuauhtémoc, Malinche, Los Padres, Barros Sierra, Cruces, Palmas, El Tanque	Ejidatarios Avecindados Universitarios Consejo de representantes Maestros	Legal: Amparo Social: Reuniones comunitarias. Asambleas Manifestación al Zócalo	No expropiación. Se proponen dos posibilidades: 1) Colonos. Titulación directa vía agraria 2) Colonos. Titulación a precios de interés social
1975	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario Representantes de manzana (PRI)	Avenida Paseo de la Magdalena. Desalojos Aumento de impuestos	Avecindados y familias de ejidatarios	Social: Reuniones comunitarias. Asambleas	Protocolizar la asociación civil "Promoción familiar Bartolomé de las Casas, A. C."

1976	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario. Jefes de Manzana (PRI)	Ampliación de “Paseo de la Magdalena” Barranca Durazno Construcción de avenida para comunicar la “Loma”	Unión de colonos del Cerro del Judío, A. C. Familias afectadas Consejo de representantes	Legal: Asociación con personalidad jurídica Social: Reuniones comunitarias Asambleas generales Quitar estacas y borrar marcas Impedir la entrada de máquinas	Protocolizar asociación civil “Unión de colonos del Cerro del Judío” Propuesta comunitaria: Andadores Emiliano Zapata y Durazno Autoridades lo retoman como proyecto de la delegación política y lo implementan en otras zonas de la delegación.
1980	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario	Ampliación avenida Luis Cabrera (antes Paseo de la Magdalena) Andadores Emiliano Zapata y Durazno Construcción de avenida para comunicar la Loma Proyecto de construcción en la loma de la zona residencial “Lomas de San Jerónimo”	Unión de colonos del Cerro del Judío, A. C. Familias afectadas Consejo de representantes Vecinos de San Jerónimo Lídice	Legal: Solicitud de declaración de la Loma como parque ecológico Social: Reuniones comunitarias Asambleas	Detener construcción de la obra Reforestación de la Loma Declaración de la Loma como parque ecológico
1982	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Ejército	Desalojo violento de las familias asentadas en la cúspide del Mazatepetl	Unión de colonos del Cerro del Judío, A. C. Consejo de Representantes	Social: Organización de las familias desalojadas	Organización

1989	Gobierno Federal (PRI)	Expropiación a favor de Corett			Regularización de la tenencia de la tierra Titulación Precios de 3 a 15 pesos
1991	Gobierno local (PRI) DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario.	Carretera Contadero-Luis Cabrera	Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec, San Bartolo Ameyalco, San Mateo VTlaltenango, Cuajimalpa Avecindados	Legal: Amparo Social: Reuniones comunitarias Asambleas en colonias y pueblos	Se detiene el proyecto carretero.
1995	Gobierno local (PRD) GDF (PRD) Gobierno Federal (PRI)	Adjudicación tierras de comunidad	Ejidatarios y Comuneros	Legal: Solicitud de tierras de comunidad (1985) Social: Asambleas comunitarias	Se decreta el área de tierras de la Comunidad de San Bernabé Ocotepec.
1996	Gobierno local (PRI). DDF (PRI) Gobierno Federal (PRI) Capital inmobiliario.	Carretera Contadero-Colegio Militar	Ejidatarios de San Bernabé Ocotepec, San Bartolo Ameyalco, San Mateo Tlaltenengo, Cuajimalpa Avecindados.	Legal: Amparo Social: Reuniones comunitarias. Asambleas en colonias y pueblos Manifestaciones	Se detiene el proyecto carretero.
2000	Gobierno local (PRD) GDF (PRD) Gobierno Federal (PAN) Capital inmobiliario	Prolongación avenida Luis Cabrera Residencial la Loma	Ejidatarios Avecindados	Legal: Solicitud de declaración de la Loma como parque ecológico Social: Reuniones comunitarias. Asambleas en colonias y pueblos Marchas	Se declara a la Loma como parque ecológico. Ratifican la Loma como parque ecológico (área natural protegida).

2010	Gobierno local (PRD) GDF (PRD) Gobierno Federal (PAN) Capital nacional y extranjero. OHL y COPRI Partidos políticos	Supervía Poniente. Expropiación de 56 predios, destrucción de viviendas Desplazamiento de más de 350 familias	Frente Amplio contra la Supervía Comunidades eclesiales de base Vecinos de San Jerónimo. Unión de colonos del Cerro del Judío, A. C. Colonos independientes del Cerro del Judío	Legal: Amparo Social: Reuniones comunitarias. Asambleas Marchas Plantón Cibernética: Redes sociales	Modifican el proyecto Supervía Poniente en el tramo la Loma, hasta Luis Cabrera. Se detiene la 2a etapa de expropiación (400 predios). La Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal emite recomendación por violación a los derechos humanos. Se pierden dos carriles públicos de vialidad en avenida Luis Cabrera. Se privatiza la vialidad. ¿Dónde quedó la utilidad pública de la megaobra?

¿Urbanización para quién?

La respuesta a esta pregunta enfrenta distintas posiciones: una, la del gobierno al servicio del capital inmobiliario, turístico y financiero (nacional y extranjero), cuyo objetivo, como se desprende del cuadro anterior, ha sido desplazar a la población trabajadora, para llevar adelante una urbanización de tipo residencial e ingresar la tierra al mercado de la oferta y la demanda. Otra perspectiva es la de nativos y avecindados, quienes luchan por su territorio y su derecho a decidir sobre sus formas de vida. En ambas se identifican posiciones individuales o de grupos que, aun siendo afectados, negocian y aceptan las obras. Entre otros habitantes de las zonas aledañas a las colonias afectadas, las opiniones se dividen frente al megaproyecto privatizador de la vialidad urbana. La memoria de algunos avecindados trae al presente el recuerdo de otros intentos de expropiación y de las amenazas recibidas por algunas autoridades —"si no se fueron con la expropiación, esperen a que se les cobren los impuestos"—;[27] como se verá más adelante, tendrán que irse por la fuerza que da el poder económico y político de las clases dominantes.

Los megaproyectos urbanos: el complejo Santa Fe y la supervía poniente

El proyecto inmobiliario, comercial y financiero Santa Fe, el segundo piso del periférico, así como la vía de cuota denominada Supervía Poniente son un ejemplo de la privatización del espacio urbano.[28] Estas construcciones

[27] Testimonio oral.

[28] Para ampliar la información sobre la privatización del espacio urbano, pueden consultarse los trabajos de Margarita Pérez Negrete, "Entre la resistencia ciudadana y los megaproyectos: el caso de la Supervía Poniente", *Espacialidades*, revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura [en línea], vol. 3, núm. 2, 2013, pp. 67-103 http://espacialidades.cua.uam.mx y, de ella misma, "Discurso y materialidad de los procesos constructivos en la Ciudad de México", *Alteridades* [en línea], vol. 23, núm. 46, pp. 9-25, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2013; y, de Miriam Alfie, "Supervía Poniente: conflicto social y visión urbano ambiental", *Estudios demográficos y urbanos* [en línea], vol. 28, núm. 3, México, El Colegio de México, 2013, pp. 735-768 http://www.redalyc.org/pdf/312/31230011006.pdf

orientaron las políticas públicas del gobierno federal y del gobierno del Distrito Federal en beneficio del capital nacional e internacional.

Para dar vialidad y comunicar al complejo Santa Fe, se propuso la construcción de la Supervía Poniente con una vía de peaje. Obra aprobada por el decreto publicado en el *Diario Oficial del Distrito Federal* el 22 de marzo de 2010, su trazo se proyectó de avenida Centenario a la avenida Luis Cabrera y el tramo que uniría Santa Fe con Periférico Sur. La realización del proyecto quedó a cargo de la empresa Controladora Vía Rápida Poetas, conformada por Obrascón, Huarte y Lain (OHL),[29] y el Grupo COPRI.[30] La construcción contempló túneles, puentes y distribuidores para dar vialidad a Santa Fe, una obra que afectó arroyos y áreas naturales protegidas: La Loma y Lomas de Tarango.

Gobierno y empresas son los agentes del capital nacional y extranjero que la modernidad, la globalización, el neoliberalismo y la acumulación de capital impulsan desde sus intereses de clase. Es un urbanismo moderno que perjudicó a cientos de familias por la expropiación de su patrimonio, que modificó su forma de vida. El decreto expropiatorio se publicó el 6 de abril en el *Diario Oficial de la Federación*; afectó a familias de las delegaciones Magdalena Contreras y Álvaro Obregón. Una segunda expropiación tocó a más de cuatrocientas familias de Magdalena Contreras. En esta delegación las colonias menoscabadas son San Jerónimo Lídice, Cuauhtémoc, Lomas Quebradas, el Tanque y la Malinche.

En la colonia Malinche se expropiaron más de cincuenta predios y se desplazó a más de 350 familias. El dolor y la indignación provocó la violencia psicológica y simbólica para las familias directamente afectadas, desplazadas por el poder del dinero, el abuso y la intransigencia de las autoridades. El futuro de los vecinos que se quedaron —miran sus viviendas rodeando una

[29] OHL, ahora OHLA, es una empresa resultado de la fusión de tres empresas españolas contemporáneas importantes: Obrascón, Huarte y Lain, tres de los cuatro mayores grupos empresariales dedicados a la construcción en España, el cual tiene más de cien años en el sector. Forma parte del Banco de Bilbao.

[30] Empresa mexicana dedicada al desarrollo inmobiliario: de vivienda media, residencial, turística, comercial, edificación y construcción.

zona devastada y en ruinas— se proyecta incierto, pero no muy diferente del despojo y la destrucción de las casas de quienes, por décadas, fueron vecinos, amigos, compadres, familia.

A pesar de que el gobierno de la ciudad "pagó" por los predios expropiados, la labor de intimidación, presión y violencia ejercidos para que los titulares de los predios "aceptaran voluntariamente la expropiación" fue determinante. Gente de la propia comunidad, trabajadores de la delegación y del gobierno de la ciudad y varios líderes cooptados por las autoridades —personas que antaño lucharon en contra de las arbitrariedades—, en esta ocasión, sirvieron a los intereses del gran capital y del gobierno, rompiendo el tejido social, amenazando y violentando la vida comunitaria. Así, abrieron paso a una vía de peaje que atravesó la tierra sobre la que construyeron sus historias,[31] argumentando la "utilidad pública" de la obra.[32] Pérez reflexiona sobre el sentido de esta noción de utilidad pública como un recurso legal del gobierno y del capital para legitimar las expropiaciones, pero el sentido del término se inscribe también en una lógica financiera que deja de considerar el uso del suelo con fines sociales.

El impacto de un proyecto ajeno a las necesidades de la comunidad no termina con la expulsión de las más de 350 familias. La certeza de más expropiaciones y los sentimientos de impotencia, enojo, dolor y miedo al proyectar un futuro semejante al que vivieron sus vecinos, llevaron a los pobladores a buscar estrategias de lucha, en muchas ocasiones rebasando a los propios líderes del movimiento (por ejemplo, el plantón del 26 de julio, la procesión al Mazatepetl o la marcha del 7 de enero de 2011).

Decir que el problema era propio de la colonia Malinche y concebir "sólo como apoyo" a quienes participaban desde otros ámbitos, hace ver que la estrategia del gobierno implementada desde 1975 para dividir a los pobladores del Cerro del Judío en siete colonias fue efectiva, en tanto que las nuevas generaciones se han adaptado a esta división política que atomiza la fuerza de la organización comunitaria.

---

31 M. Alfie, *op. cit.*

32 M. Pérez Negrete, *op. cit.*

No obstante, para las personas mayores, con la experiencia de su participación en otros momentos de lucha, el Cerro del Judío es el símbolo que los identifica, más allá de las fronteras establecidas por las autoridades. Para los habitantes nativos del pueblo de San Bernabé Ocotepec, las colonias asentadas en los antiguos parajes de su territorio hoy son parte del pueblo. En ellas también habitan familias nativas; por tanto, hay que defender el territorio propio.

Ante un presente de devastación y un futuro incierto, la resistencia se organiza en el Frente Amplio contra la Supervía Poniente. Personas que participan en las Comunidades Eclesiales de Base, no sólo de la Malinche, sino de todo el Cerro del Judío y familias de otros lugares del otrora ejido apoyaron solidariamente, asistiendo a las asambleas vecinales y a las manifestaciones de protesta por la defensa del derecho a la vivienda y a la información; por la defensa del territorio, del agua, del medio ambiente y de los derechos humanos. Vecinos de los cuatro pueblos de la delegación: San Jerónimo Aculco y Lídice, San Nicolás Totolapan y San Bernabé Ocotepec, participan activamente en las acciones propuestas por el Frente Amplio contra la Supervía.

El Frente estableció alianzas. Buscó la asesoría de especialistas en urbanismo, ecología, derechos humanos, abogados, entre otros, y los investigadores universitarios aportaron su conocimiento especializado, fortaleciendo el movimiento. Vincularse con organizaciones sociales de otros ámbitos de la ciudad fue un elemento que también fortaleció la resistencia comunitaria.

La práctica religiosa como elemento de cohesión y estrategia identitaria

De marzo a junio de 2010, se organizaron distintas acciones, todas tendientes a detener la construcción de la megaobra. La instalación del plantón permanente organizado por los vecinos de La Malinche fue, en su inicio, un parteaguas que permitió fortalecer la organización comunitaria. El 26 de julio de 2010, la comunidad decidió plantarse en el cruce de andador Durazno y calle Rosa Norte para impedir la entrada de empleados del Gobierno del

Distrito Federal que pretendían iniciar la demolición de las casas expropiadas sin previo aviso, sin los permisos que por reglamento se requieren y sin ninguna medida de seguridad. Los vecinos impidieron esa acción y decidieron instalar el plantón y "construir" sobre lo destruido para albergar lo que durante muchos meses se constituyó como una gran familia.

La participación y apoyo de las CEB del Cerro del Judío se expresaban en todo momento con las siguientes acciones:

a) la donación de la comida durante las primeras semanas del plantón;
b) el acompañamiento y participación en las asambleas dominicales;
c) su contribución en las distintas actividades culturales y de protesta que se organizaron;
d) su presencia en las reflexiones diarias, donde el *ver, pensar y actuar* permitía proponer acciones;
e) su asistencia a las misas y celebraciones realizadas en este espacio destruido por intereses ajenos a la comunidad, y
f) con la reconstrucción de un territorio propio de la organización y la protesta social comunitaria.

La participación de familias extensas, de niños, jóvenes, adultos y ancianos fue la tónica que imperó en el plantón.

La diversidad cultural, identitaria y religiosa de los participantes tuvo su reconocimiento y respeto al designar un día para realizar la práctica ritual de los habitantes del Cerro del Judío. De manera intensa, durante los primeros meses del plantón, un número importante de familias se reunía cada noche para compartir creencias, valores y normas que orientaron las acciones de resistencia. La convivencia y las prácticas religiosas actualizan y recrean una espiritualidad de cohesión que ayuda a resolver conflictos internos y fortalece el sentido comunitario del movimiento de resistencia y reivindicación social por medio de las distintas manifestaciones religiosas.

La concepción del mundo se configura en ideología que norma y da forma a la práctica social, a las relaciones con la naturaleza, a la interacción

entre las personas que son parte de la comunidad; pero también orienta las acciones de resistencia contra los abusos y agresiones de agentes internos o externos a ella.

Ritualización de la protesta social

La noche del 26 de julio de 2010, medios de comunicación realizaron una serie de entrevistas en la comunidad de La Malinche para dar a conocer los motivos por los que hombres y mujeres decidieron plantarse en el cruce de Rosa Norte y Andador Durazno y evitaron la entrada de maquinaria pesada para recuperar la zona devastada por los intereses de los capitales involucrados en la megaobra.

Reunidos alrededor de una fogata y un cúmulo de maderos, adultos, jóvenes, niños y ancianos compartieron su indignación, enojo, miedos y esperanzas. En esta ocasión, dirigidos por dos religiosas, tomaron uno a uno los leños que esa noche representaron los sentimientos y emociones que este día los llevaron a tomar decisiones drásticas para defenderse de la agresión de que fue objeto su comunidad. Así expresaron su decisión y compromiso de estar ahí, luchando en contra de los intereses ajenos que lastimaron y minaron su comunidad, rompiendo lazos, separando familias, fracturando el tejido social.

Tomados de las manos, en una oración profunda, pidieron fortaleza, sabiduría y serenidad para enfrentar los abusos del gobierno y de las compañías constructoras involucradas en el megaproyecto. Así como el temor se palpaba en los cuerpos, la decisión se miraba en los rostros, en su mirada firme; ya no podían ni querían dar marcha atrás. Había que resistir y analizar hacía dónde debían caminar. Cada palabra se convertía en una oración, cada pensamiento proponía una acción. El lema de las comunidades de base se hacía presente; la experiencia adquirida se transformó en un conocimiento, en un saber que orientó la acción. Para muchos de los presentes, esa noche cobró mayor sentido la necesidad de *ver, pensar y actuar* contra lo que consideraban injusto. Unidos en un abrazo fraterno, sellaron el compromiso, esperando la luz del nuevo día.

El trabajo colectivo quedó manifiesto; limpiaron y levantaron la carpa que serviría de casa; organizaron la cocina y levantaron el altar. Comenzaron a reconstruir su sentido de comunidad, entretejiendo redes de confianza, comunicación y solidaridad. Una de las primeras acciones que se terminó de organizar fue la cadena humana que iría de Luis Cabrera hasta el área de viviendas destruidas, espacio al que desde ese momento se le denominó *Zona cero*. La participación de hombres y mujeres de todas las edades se podía observar en distintas actividades: plasmaron la imagen de un árbol en camisetas nuevas y viejas, utilizando un bastidor de serigrafía de manufactura propia. El árbol, cuyas ramas se formaban con manos de adultos y niños, se convirtió en el distintivo del movimiento; representaba la defensa del medio ambiente y el sentido de la lucha, sintetizada en las frases "¡No a la Supervía, sí a la ecología!", "¡Para vivir dignamente, no a la Supervía Poniente!"

Las distintas formas que tomó la resistencia social se expresaban con la organización de diversas acciones: manifestaciones en el día y por la noche, mítines, asambleas, festejos, cadenas humanas, reuniones reflexivas de jóvenes y adultos, rituales, celebraciones, misas y el recibimiento de otras organizaciones sociales para intercambiar experiencias e integrar un frente común. Asimismo, se resolvieron conflictos internos, hubo rupturas y se disolvieron compromisos.

En momentos críticos de enfrentamiento con las fuerzas públicas, siempre estuvo presente alguno de los símbolos religiosos, parte del movimiento social: la Virgen de Guadalupe, el Cristo Negro, la Santa Cruz, san Judas Tadeo, los bastones de mando, sahumerios, caracoles y el estandarte de la Virgen de Guadalupe, defensora de los derechos humanos y ambientales.

El altar se instaló al frente, en el centro de uno de los costados de la improvisada casa —entre la cocina y la sala—, que durante el día levantaba sus paredes plásticas, con lo que desaparecían las fronteras entre lo privado y lo público, pues mostraba las imágenes del Cristo Negro, la Virgen de Guadalupe, el Divino Rostro, san Judas Tadeo, ofrendas de flores, semillas, caracoles, sahumerios y copal. Al lado de la cruz, que acompañó en diferentes momentos la lucha por el territorio de la comunidad, se colocaron los

bastones de mando, representando la fuerza comunitaria: la participación de niños, jóvenes, adultos y ancianos.

Las diversas creencias y prácticas religiosas fortalecían la espiritualidad de los participantes en el movimiento; la comunidad luchó con firme convicción por la defensa de sus derechos. Más de una vez enfrentaron a la fuerza pública: en algunas ocasiones, salieron airosos; en otras, lastimados.

Fueron momentos en que el capital demostró su dominio utilizando el brazo armado del Estado o la violencia simbólica de la religión que, desde las jerarquías eclesiales, impone una ideología dominante para legitimar y devolver el control sobre la situación. Además, las distintas acciones contrahegemónicas cuestionaban fuertemente el dominio y la legitimidad de los proyectos y acciones del gobierno de la ciudad. "La capacidad propia de los seres humanos que no se limitan a sufrir o realizar las leyes de la estructura del sistema eclesiástico [social, económico y político dominantes], sino que actúan como *sujetos-agentes*; es decir, con la propiedad de obrar libremente",[33] asumiendo sus responsabilidades sociales e históricas.

Procesión al Mazatepetl

Como se expuso en líneas anteriores, el Mazatepetl tiene un profundo significado para nativos y avecindados. En su cúspide está un centro ceremonial prehispánico y la comunidad en resistencia decidió ir en procesión hasta ahí, para pedir la fuerza de los antepasados y de la naturaleza, la voluntad, sabiduría y energías necesarias para la defensa de su territorio y del medio ambiente.

Cada viernes por la noche, durante varios meses, se realizaron rituales y ceremonias que trajeron a la memoria colectiva el origen campesino de las familias nativas y avecindadas; los jóvenes y niños valoraron la relación con la tierra, rememorando a los abuelos y el trabajo agrícola que proporciona los alimentos necesarios para la vida. En botes y macetas, se sembraron granos

33 F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión Popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011, p. 245.

de maíz de diferentes colores, semillas de calabaza y frijol; se colocaron al lado de árboles, plantas y flores, rodeando la carpa y la cocina del Campamento 26 de julio.

Antes de que el gobierno de la ciudad alambrara la Zona cero, la comunidad había plantado un árbol por cada predio expropiado. Don Agustín y don Pedro, jardineros de oficio, orientaron a jóvenes y niños para elaborar pequeños jardines con la ayuda de sus padres. Ese día, de manera simbólica se recuperaron las viviendas derruidas: se arreglaron los enormes boquetes de sus paredes con tiras coloridas de papel crepé y se pintaron y colocaron letreros que contradecían las acciones del gobierno: "Aunque la derrumben, seguimos en pie de lucha".[34] Los jóvenes levantaron su voz contra la arbitrariedad del Gobierno del Distrito Federal (GDF) y recuperaron simbólicamente los terrenos y las viviendas derruidas, patrimonio del que fueron despojadas las familias de la Malinche. En las derruidas paredes de las casas expropiadas por el gobierno, los jóvenes escribieron: "Decreto expropiatorio: por prestarse a contaminar la ciudad, este predio es propiedad del pueblo". "Expropiado por el pueblo y para el pueblo". "Cuando el pueblo se levante por pan, libertad y tierra, temblarán los poderosos de la costa hasta la sierra".

La respuesta del GDF no se hizo esperar: de inmediato, alambró la Zona cero, quizá temiendo que esa recuperación simbólica se volviera realidad, pues, entre muchas de las actividades realizadas en el plantón, jóvenes y niños, apoyados por sus padres, expresaron en grandes pliegos de papel lo que la comunidad necesitaba: hospitales, escuelas, jardines, centros comunitarios, preparatorias.

En momentos críticos, las campanas de la iglesia se utilizaron para alertar a la comunidad, por lo menos hasta que el nuevo párroco prohibió a los vecinos el libre acceso al templo. A pesar de las dificultades internas, la organización comunitaria y la resistencia se fortalecían. En defensa del medio ambiente y propiciando un acercamiento con la naturaleza, a finales de agosto se hizo un ritual y una ofrenda en la Loma; después, se propuso hacer una procesión y una ofrenda al Mazatepetl. En la memoria de los ancianos

---

[34] Testimonio oral.

nativos de la comunidad, el Mazatepetl y la Loma son lugares unidos por creencias ancestrales. Doña Francisca comenta: "Los antiguos andaban este camino. Los abuelos nos decían que los dos lugares están unidos; el cerro y la loma se comunican por un túnel que baja desde el Mazatepetl, hasta La Malinche".[35]

La mañana del sábado 10 de septiembre salió la procesión rumbo al Mazatepetl. Fue un día de mucho movimiento en el Cerro del Judío; el tianguis sobre Luis Cabrera, el bullicio de autos, gente y camiones se interrumpió con el sonido de los cohetes que anunciaron el paso de la procesión. Subiendo por avenida San Bernabé, se hizo un alto en el camino para reverenciar a Tláloc; después, la procesión continuó hasta llegar a la calle Cruces y de ahí a la cúspide del Mazatepetl.

Cantos, oraciones y voces de protesta fueron la tónica del recorrido. Mujeres y hombres, que en su juventud participaron en los grupos de catequesis para niños, en los coros de *la Lupita* —como cariñosamente llaman a la parroquia— o en los grupos de jóvenes que se reunían en el templo del Sagrado Corazón de Jesús (en ese momento, en peligro de desaparecer por la construcción de la vialidad de cuota), caminaron cuesta arriba. Ellos, que antaño lucharon al lado de sus padres por tener un lugar dónde vivir, ahora lo hacían al lado de sus hijos y vecinos. Con voz fuerte y a ratos entrecortada por el esfuerzo de la caminata, elevaron su canto a las potencias divinas que, según sus creencias, habitan en el Mazatepetl.

> Danos un corazón grande para amar,
> danos un corazón fuerte para luchar.
>
> Hombres nuevos creadores de la historia,
> constructores de nueva humanidad.
> Hombres nuevos que viven la existencia
> como riesgo de un largo caminar...

[35] Testimonio oral.

A la entrada del sitio ecoarqueológico, la procesión se encontró con los nativos de Ocotepec, quienes subieron desde el centro del pueblo. Se purificó a los participantes con humo y aroma de copal y se pidió permiso a los rumbos del universo, al señor del Monte, a la Guadalupana y a San Bernabelito (santo patrono de Ocotepec); también, se les ofreció humo y aroma de copal para que les permitieran subir hasta la cima y realizar una ofrenda para la tierra. Otros cantos que refieren al agua, al viento, a la tierra, al sol, a las plantas, a las rocas y a los árboles acompañaron su paso hasta la cúspide del Mazatepetl.

Para la ofrenda llevaron flores, veladoras, semillas y frutas. Nuevamente, ofreciendo a cada rumbo, pidieron permiso para estar allí y fuerza para lograr unidad y para la lucha. Cada participante colocó alguno de los elementos sobre la tierra mientras pedía sabiduría no sólo para la comunidad, sino también para los gobernantes. Los responsables de portar los bastones de mando de la comunidad de la Malinche se colocaron fuera del círculo de la ofrenda, orientados hacia cada uno de los rumbos del universo.

El grupo de danza subió a la plataforma del templo prehispánico y, después de ofrecer alabanzas y pedir permiso a las tres cruces del Mazatepetl, bajaron para ofrendar su danza. El sonido de los tambores y sonajas inundaron los sentidos, expandiéndose entre los cerros en un eco que parecía interminable.

Concluido el ritual, se ofreció comida a todos los asistentes y, como en un día de fiesta, se compartió arroz, mole con pollo, frijoles, tortillas y agua de horchata y jamaica. Alimentos preparados por las mujeres de la comunidad y que se transportaron desde la Malinche hasta el Mazatepetl, para convivir como una gran familia; ellos dicen que se comparte para fortalecer la unidad y sus creencias y dar sentido a sus acciones. El recuerdo se hace presente; se rememoran momentos en la historia de la comunidad: cuando acompañados por los sacerdotes jesuitas, caminaban hasta la loma para realizar las convivencias de las comunidades de base, o cuando subían hasta el centro del pueblo para celebrar al santo patrón.

Esa mañana de septiembre, como una gran familia, nativos y avecindados llegaron a Mazatepetl, lugar sagrado, lleno de sentidos y significados desde tiempos ancestrales para, con toda su devoción, pedir protección a la tierra y al cerro, a las santas cruces, a San Bernabé, al señor del Monte y a la virgen de Guadalupe. Es ahí donde cada año se venera a las santísimas cruces el 3 de mayo y se realiza el viacrucis en Semana Santa. Es también el lugar donde, cada primer domingo de junio, nativos y avecindados suben por las *crucitas*, para cuidarlas y venerarlas durante una semana, porque, como dicen los originarios de San Bernabé, ellas también merecen descansar en su casa, ubicada en el centro del pueblo. Es el lugar adonde, cada segundo domingo de junio, como parte de los festejos patronales, de nuevo suben las crucitas al cerro, pintadas y arregladas, con vestido nuevo, para que desde allí realicen su trabajo divino: cuidar de su pueblo.

Las distintas formas que toma la religiosidad del pueblo se dinamizan y transforman en múltiples síntesis ideológicas que unifican creencias, ideales, esperanzas y utopías, como parte de una experiencia de vida por construir un mundo mejor.

Celebrando la resistencia

Durante dos años, el plantón fue un punto de reunión muy importante, un espacio que permitió consolidar posturas contestatarias de reivindicación social. Para festejar la unidad y la resistencia, se organizaron misas comunitarias celebradas por el obispo Raúl Vera, de Saltillo. En el primer aniversario, el obispo bendijo a los participantes en el movimiento y alentó su lucha al reconocer que fueron "ejemplo de resistencia y lucha contra un sistema que lo destruye todo [...] El futuro de México está en nuestras manos: contra la impunidad, la organización".[36] En el segundo aniversario, la reflexión de monseñor Vera profundizó en el análisis de lo que representa el megaproyecto y citó: "la Supervía es un símbolo de muchas cosas que se hacen en el país sin consensos, sin sensibilidad, y por imposición, afectando a muchas familias

[36] Testimonio oral.

[…] Debemos trabajar juntos, para luchar contra lo que nos está afectando, como la ilegalidad y la irracionalidad, y cambiar la historia del país”.[37]

Las posturas ideológicas dentro de la Iglesia y su jerarquía eran opuestas: el obispo Vera expresaba su apoyo al movimiento, en contraste con los ataques del sacerdote local, quien utilizó su posición como agente de la ideología dominante para contribuir a descalificar y desarticular el movimiento. Desde la posición de poder de la Iglesia católica, la jerarquía determina cuándo conviene actuar para restablecer el “orden social” y las formas de legitimarlo. Ése es el papel que cumplen algunos sacerdotes como representantes de la Iglesia católica y de una ideología dominante, influyendo en la vida cotidiana de las comunidades.

Los triunfos de la resistencia comunitaria en el ámbito legal se sintetizan en el hecho de que la comunidad ganó la recomendación de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal contra el GDF, por violación a los derechos humanos de los afectados. En lo social, negociaron modificaciones en la obra para no desplazar a otras familias, con lo cual lograron su permanencia en La Malinche. Pero con la construcción de la Supervía se perdió el acceso al parque la Loma y se perdieron carriles de vialidad pública sobre la avenida Luis Cabrera, lo que generó graves problemas de embotellamientos y contaminación ambiental y benefició al capital transnacional.

Conclusiones

En sus distintos niveles, los gobiernos y las élites del poder económico se encargan de difundir por los medios de comunicación la ideología dominante de progreso, modernidad, urbanización de primer mundo, innovación, eficiencia, individualismo, competencia como valores de la globalización y neoliberalismo. Con estos argumentos, desde el dominio, se logra el consenso en la sociedad para la realización de los megaproyectos. El estigma y criminalización que se construye sobre los movimientos de resistencia y reivindicación social tiene como finalidad minar la organización comunitaria en beneficio

[37] Wikipedia, *OHLA* [en línea], 2015 https://es.wikipedia.org/wiki/OHLA

de los intereses del capital, de manera que se soslaya el derecho legítimo de las comunidades para construir sus propias formas de vida y proyectos.

Como institución y aparato ideológico, la Iglesia no quedó exenta de este proceso. Sin ser homogénea, las contradicciones propias del campo religioso se expresan en su interior y en la interrelación con otros ámbitos de poder económico y político. El péndulo de la represión y la tolerancia[38] se manifiesta de distintas maneras y en diferentes momentos históricos. Así, en ocasiones tolera; en otras, pasa por una gama de posibilidades y matices hasta que el péndulo llega —como en el caso de la Malinche— al extremo de la represión ideológica, que justifica y legitima el uso de la represión física mediante las acciones violentas de la fuerza pública. Los gobiernos también toleran, negocian, compran conciencias, cooptan líderes, enfrentan a unos contra otros, chantajean y reprimen con tal de controlar la situación y servir fielmente a los intereses del capital. Pero tolerar no es reconocer, puesto que el reconocimiento implica respeto y la voluntad de cambiar el proyecto económico y social dominante.

Los procesos identitarios en los que se define un *nosotros* frente a los *otros* deben situarse en su contexto social e histórico, de manera que las distintas representaciones sociales del nosotros frente a los otros estén situadas de acuerdo con la posición que las personas y colectividades ocupan en las estructuras y relaciones de poder. El *nosotros* de las comunidades del Cerro del Judío está construido desde la experiencia de trabajo individual y colectivo, desde la lucha por la tierra, desde la cotidianidad vivida en este espacio natural y sociocultural que hicieron propio, desde el arraigo de quienes echaron raíces en una tierra que hicieron suya, desde la pertenencia al territorio y al barrio que los identifica y del que no quieren ser desplazados.

Desde sus creencias y prácticas religiosas, se resisten a ser forzados a romper sus lazos comunitarios y las redes sociales construidas que les permite concebir e identificar a la "gente de uno" o a la "gente nuestra"; pero, sobre todo, a ser conscientes del derecho a decidir sus propias formas de vida. Las relaciones de clase se hacen evidentes para los vecinos del Cerro del Judío

[38] F. Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos…*

y La Malinche, los otros son los dominadores, los ricos de Santa Fe y de aquellos que, sin conocer, se sitúan a favor de la megaobra, los gobernantes que promueven intereses ajenos a los de su comunidad y se sitúan al servicio del capital, pero también a quienes desde dentro dividieron a su comunidad.

En el movimiento social contra la megaobra, coincidieron distintas ideologías que se objetivaron en una *praxis* social de resistencia; en un compromiso social fortalecido por formas de religiosidad, por el vínculo con el territorio apropiado por medio del trabajo individual y colectivo, por una historia local de lucha. Todos estos elementos se conjugaron en una fuerza social contrahegemónica. Sin embargo, dentro de la organización comunitaria también se dieron tensiones y rompimientos, pues la unidad no implica homogeneidad de posturas o ausencia de disensión. La memoria colectiva siempre trajo al presente experiencias adquiridas en otros momentos de conflicto y lucha social; saberes, creencias y prácticas religiosas que orientaron la resolución de conflictos internos, porque, como dicen los hombres ancianos del pueblo de San Bernabé Ocotepec, "para saber adónde vamos y entender lo que vivimos, hay que saber de dónde venimos".[39] El proyecto social, cultural e identitario de las comunidades del Cerro del Judío consideró formas de ser, hacer y pertenecer, así como una dinámica de transformación social que requirió trabajar, resistir y luchar juntos, actuando y reflexionando constantemente para cambiar su historia.

Bibliografía

Alfie, Miriam, "Supervía Poniente: conflicto social y visión urbano ambiental", *Estudios Demográficos y Urbanos* [en línea], vol. 28, núm. 3, México, El Colegio de México, 2013, pp. 735-768 http://www.redalyc.org/pdf/312/31230011006.pdf

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.

[39] Testimonio oral.

———— *Debates en torno a lo sagrado. Religión Popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana, 2011.

Bourdieu, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2000.

———— "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* núm. 108, vol. XXVII, México, El Colegio de Michoacán, 2006, pp. 28-83.

Broda, Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en P. Carrasco y J. Broda, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, 1976, pp. 37-66.

———— "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, núm. 93, 2007, pp. 68-77.

———— y Báez-Jorge, Félix, *Cosmovisión, ritual y cosmovisiones indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, 2001.

Carrasco, Pedro y Monjarás-Ruiz, Jesús, *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del AGN)*, vols. 1 y 2. México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Chamoux, Marie-Noëlle, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.

Dubet, François, "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto", *Estudios Sociológicos*, México, Colegio de México, 1989.

Durand, Jorge, *La ciudad invade al ejido. Proletarización, urbanización y lucha política en el Cerro del Judío*, México, Casa Chata, 1983.

González, José, *Ideologías religiosas y movimientos sociales. Análisis del proyecto de promoción popular del Cerro del Judío*, tesis de maestría en Sociología, Universidad Iberoamericana, México, 1984.

Lisón, Carmelo, "Identidad: Collage cultural y viaje por la antropología del extranjero", *Las máscaras de la identidad*, Barcelona, Ariel, 1997.

Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México-Tenochtitlan y Tlatelolco: sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, Colegio de Michoacán, 1983.

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.

Pérez Negrete, Margarita, "Entre la resistencia ciudadana y los megaproyectos: el caso de la Supervía Poniente", *Espacialidades, Revista de Temas Contemporáneos sobre Lugares, Política y Cultura* [en línea], vol. 3, núm. 2, 2013a, pp. 67-103 http://espacialidades.cua.uam.mx

——— "Discurso y materialidad de los procesos constructivos en la Ciudad de México", *Alteridades* [en línea], vol. 23, núm. 46, pp. 9-25, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2013b http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74730577002

Padrón Herrera, María Elena, *Educación, identidad y cultura. Modelo pedagógico Montessori y cambios culturales en el Cerro del Judío*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, 2001.

——— *Mujeres migrantes del Cerro del Judío, su identidad y sistema de valores. Educación comunitaria y procesos de identificación en la ciudad de México, 1974-2006*, tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

——— *Un modelo comunitario de educación inicial y preescolar*, México, Centro de la Amistad del Cerro del Judío-Secretaría de Bienestar-Instituto Nacional de Desarrollo Social-Castellanos, 2010.

——— *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la ciudad de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

Quezada, Noemí, *Religiosidad popular México-Cuba*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2004.

Rivas, Francisco, *El paisaje ritual del Occidente de la Cuenca de México, siglos VII-XVI: un análisis interdisciplinario*, tesis de doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

Robles, Alejandro, *Geografía cultural del SW de la Cuenca de México: estudios históricos sobre el Pedregal, Ajusco y M. Contreras*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1995.

Rodríguez-Shadow, María y Shadow, Robert, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2002.

Wolf, Eric, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.

Wikipedia, *OHLA* [en línea], 2015, https://es.wikipedia.org/wiki/OHLA

EL NIÑOPA EN LA URBE

Gilda Plazas*

Supe de la existencia del Niñopa cuando estudiaba la maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. Ahora, desde el Observatorio de Religiosidad, me pareció interesante mirarlo bajo la lente de mi profesión académica previa, el urbanismo. Desde que conocí la imagen, me generó curiosidad ver la devoción de las personas al visitarlo, pues había de todos los estratos socioeconómicos y razas. Me impresionó la organización y la cantidad de colaboración que hay en torno a la devoción, además de la singularidad con que se trata a la imagen.

Desde los ojos de una citadina de hoy en día y partiendo de las investigaciones realizadas, pude notar que la devoción al Niñopa comenzó como una tradición que podría leerse con una somera comprensión de lo rural. Sin embargo, escuchar acerca de la expectativa por la llegada de la imagen al hogar que lo hospedará por un año y su influencia en las aspiraciones del

* Universidad Intercontinental, México.

mayordomo, su familia y vecinos para honrar la presencia de tan valioso huésped, según comentarios de los entrevistados, me generó la curiosidad por ver ese aspecto de su amor materializado. La presencia física de esta devoción genera dinámicas distintas que forman parte de la construcción colectiva de lo urbano.

Por otro lado, recordemos que el urbanismo estudia la ciudad, y para hacerlo se puede partir desde múltiples aristas y a distintas escalas por su nivel de complejidad. En temas de urbanismo no existen fórmulas mágicas; sin embargo, hay códigos y métodos de estudio que permiten avizorar realidades que pueden ser valiosas para el ojo experto. Aquí haremos una aproximación superficial desde la geografía urbana para encontrar la influencia que tiene, en el ambiente urbano, un valor cultural como es la devoción al Niñopa; específicamente, esa expresión construida de lo cultural, que es más tangible.

El proyecto de investigación "El Niñopa en la urbe" requiere un largo periodo de observación e investigación. En la primera fase, fungí como observadora participante en varios momentos del año, a fin de aprender de la tradición y su relación con el espacio urbano. Se tomaron fotos, notas y algunas medidas para elaborar algunos planos, además de la investigación bibliográfica y algunas entrevistas a los mayordomos 2017-2018. Comenzaré describiendo la imagen, para quienes no la conocen y para con-

textualizar al lector acerca de las necesidades espaciales de la práctica de la devoción.

Como el Observatorio de Religiosidad Popular está integrado mayoritariamente por antropólogos, filósofos, teólogos, psicólogos, entre otros humanistas, emito una explicación de lo urbano para contextualizar al lector en algunos términos; sobre todo, es un ejercicio de aproximación a la lente que usaremos para ver la devoción. Después, describiré el espacio urbano de Xochimilco —el de la mayordomía 2017-2018—, así como el entorno urbano en que se mueven cotidianamente el Niñopa, los mayordomos y demás devotos. Cerraré con preguntas, más que con conclusiones, para sumar argumentos que permitan descubrir, en otros avances de este tema de investigación, la integración de la tradición exclusiva de Xochimilco a la urbe, o si la urbe es la que se integra a la tradición. Estas aportaciones se convertirán en pistas sobre las próximas facetas de investigación en el tema.

La devoción al Niñopa, tradición que podría leerse con una somera comprensión de lo rural

La presente investigación no es parte de ningún estudio de posgrado ni de algún trabajo remunerado, sino de una voluntad de aprender y compartir lo aprendido. Evidentemente, esto trajo limitaciones en el tiempo de observación, análisis y elaboración del documento. No creo que el tema deba quedarse a este nivel de la investigación, pues con un seguimiento continuo puede encontrar una nueva manera de visibilizar mejor los valores que parten de la religiosidad popular y que afectan el espacio urbano o que lo construyen. Esto cobra más sentido ahora que el mundo cuenta con población mayoritariamente urbana desde 2014 y continúa con esa tendencia de crecimiento, pues para 2050 se espera una población urbana de 66%, según un informe de la Organización de las Naciones Unidas difundido en 2014. Es un reto que estamos asumiendo.

El Niñopa, devoción de Xochimilco

Primero, quiero describir la imagen, cuya devoción genera una relación con el espacio urbano, lo cual es objeto del presente estudio, no porque sea su objetivo, sino a manera de introducción y enlace con la investigación. También esperamos que sea útil para que quien no ha visitado la Ciudad tenga una idea de esta religiosidad popular.

Historia de la imagen

La imagen del Niño Jesús, tan venerada en Xochimilco, es una escultura policromada hecha de madera de "colorín" (Erythrina americana), una especie originaria de México.[1] Se le conoce con varios nombres: Niñopa, Niñopan, Niño Pa. El sufijo náhuatl "Pa" significa "del lugar", por lo que las palabras juntas significan "niño de Xochimilco".



Foto 1. El Niñopa, venerado en Xochimilco. Autor: Arturo Flores.

[1] "Varios investigadores mexicanos han realizado estudios químicos de la E. americana. Se han detectado alcaloides de isoquinolina. En las semillas, erisodina, erisopina, erisotiopina, erisotiorina y erisorina; en las flores, alfa y beta-eritriodina. Además, en la semilla se encuentra el alcaloide del indol hipaforina y una lectina, y de la corteza del tallo se han aislado el triterpeno ácido oleanólico y el esterol beta-sitosterol." *Colorín,* (2009) en *Biblioteca Digital de Medicina Tradicional*, Universidad Nacional Autónoma de México [en línea], 2017, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/apmtm/termino.php?l=3&t=erythrina-americana

En cuanto a la simbología presente en la imagen del Niñopa, observamos su mano derecha levantada en señal de bendición y la mano izquierda en posición de recibir. Para algunos estudiosos, esa posición de las manos puede interpretarse como expresión de un dios generoso, dispuesto al bien por naturaleza y a recibir a quien le busque. La fuerza de su bendición y la grandeza de su perdón son expresión de la santidad de este niño.

El Niñopa es la imagen del Niño Jesús inculturizada en la devoción popular católica por los franciscanos desde el principio de la Colonia. Esto fue mucho más fácil porque, antes de la llegada de los españoles, los habitantes de Xochimilco ya adoraban a Huitzilopochtli, así que, al entrar en contacto con la fe católica en el siglo XVI, notaron la afinidad en el origen de Huitzilopochtli.[2]

La posición de las manos del Niñopa puede interpretarse como expresión de un dios generoso

La edad de la imagen no se ha logrado precisar, aunque se cree que tiene más de 400 años. Una de las teorías más compartidas es que, originalmente, la imagen perteneció a una familia española sin hijos. También se comenta que fue creación de los artesanos del colegio Santa Cruz Tlatelolco, taller establecido en el siglo XVI en el Convento de San Bernardino de Siena, en Xochimilco.

Otra tradición oral dice que, en el siglo XVI, el cacique Cerón mandó tallar al Niñopa, niño de Xochimilco, en madera. Según el profesor Sebastián Flores, cronista de Xochimilco, "al morir este cacique, dejó la imagen en manos de sus familiares; va pasando de mano en mano hasta que se forman las mayordomías", las cuales, a su parecer, tienen una tradición de más de 200 años.[3]

---

[2] Según la tradición, Huitzilopochtli nació de Coatlicue, la Madre Tierra, quien quedó preñada con una bola de plumas o algodón azulino que cayó del cielo mientras barría los templos de la sierra de Tollan. Sus cuatrocientos hermanos, al notar el embarazo de su madre y a instancias de su hermana Coyolxauhqui, decidieron ejecutarlo al nacer para ocultar la supuesta deshonra, pero Huitzilopochtli nació y mató a la mayoría. Venció y mató a Coyolxauhqui, quien quedó desmembrada al caer por las laderas de los cerros. Huitzilopochtli tomó la cabeza de su hermana y la arrojó al cielo, con lo que la convirtió en la Luna; él representa al Sol.

[3] *Cfr.* María del Rosario González, "El Niñopa: un niño Dios nacido en Xochimilco", *Vida Nueva,* 15-28 de enero, núm. 3, 2012.

Valor de la imagen

Actualmente, la escultura del Niñopan es uno de los bienes culturales que se encuentra bajo protección de la Coordinación Nacional de Restauración y Conservación del Patrimonio Cultural (CNRPC), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Teresita Loera Cabeza de Vaca, del INAH, explica que esta imagen es el símbolo del trabajo que se realiza con las comunidades, tomando en cuenta los valores de un bien cultural, el respeto hacia la comunidad y las creencias religiosas. Por ello, del 18 de septiembre al 2 de octubre estuvo en su restauración anual; en su lugar, pusieron una fotografía que recibía el mismo trato que la imagen de madera.

Compromisos de los mayordomos: actividades del Niñopa

La tradición del Niñopa implica varios aspectos y varias festividades que se realizan durante todo el año, "muchas de las cuales congregan un número considerable de personas que manifiestan su devoción de múltiples maneras, siendo una de las más usuales las procesiones que acompañan a la imagen con flores, cohetes, música de viento y comparsa de chinelos".[4]

El ciclo del Niñopa comienza el 2 de febrero y termina en la misma fecha del siguiente año; las actividades que debe cumplir son las siguientes:

> Visitar casas particulares de lunes a sábado, en un horario de ocho de la mañana a ocho de la noche; asistir a su misa dominical en el tempo de San Bernardino de Siena a las seis de la tarde; acudir con enfermos despúés de haber concluido el rosario, de las diez de la noche en delante. Asimismo, debe estar presente en diversas festividades, como la entrega del ajuar y los bienes del Niño al nuevo mayordomo, el 5 de febrero; el día del niño, 30 de abril; en Semana Santa, y en el día de Corpus Christi.

---

4 Araceli Peralta Flores, "La veneración al Niñopa una tradición centenaria I", *Revista de Difusión Cultural "Disfrute Xochimilco ayer y hoy"*, 11, diciembre 2005/enero 2006, Xochimilco, México.

> Las celebraciones más importantes son las que corresponden al ciclo navideño: las nueve posadas, del 16 al 24 de diciembre; "la arrullada", del 24 de diciembre, que inicia a las 11 de la noche; la adoración de los Reyes, el 6 de enero; y el Día de la Candelaria, el 2 de febrero. También se incluyen en su agenda actividades extraoficiales como las que tuvo en el año 2000, al participar por unas horas en una exposición de escultura novohispana celebrada en la Casa de la Cultura de Coyoacán y cuando acudió por primera vez a una misa en la catedral metropolitana el 24 de septiembre, oficiada por el arzobispo de la arquidiócesis de México, Norberto Rivera Carrera.[5]

Como actividades extras, hay que agregar que ha aparecido en la televisión mexicana, en programas como *Lo que callamos las mujeres* y en la telenovela *La madrastra.*

Otro dato interesante es que, del 25 de diciembre al 4 de enero, el niño tiene un horario diurno, en el nacimiento de la parroquia de San Bernardino de Siena. En la noche, regresa a dormir en su casa.

Lo urbano

En el presente estudio, se expondrán observaciones desde la perspectiva urbana. El urbanismo es el estudio de las ciudades, enfocado en lograr el diseño del ámbito espacial donde se desenvuelven las actividades sociales del hombre.[6] En cuanto al término *ciudad,* en palabras de Jordi Borja y Manuel Castells, refiere a "un conjunto de espacios públicos rodeados de edificios y de árboles";[7] es el espacio público donde la gente puede andar y encontrarse llevando a cabo todas sus actividades.

Las ciudades son actores sociales complejos y multidimensionales donde los habitantes, a partir de la interrelación que establecen con su medio ambiente circundante, es decir, con el espacio que habitan y por el cual transitan,

---

5 *Ibidem.*

6 María Elena Ducci, *Conceptos básicos de urbanismo,* México, Trillas, 1989.

7 Jordi Borja y Manuel Castells, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información,* México, Taurus, 2000.

conciben un esquema mental de la ciudad, lo que finalmente se traduce en una imagen de ella.

El arquitecto Jan Bazant, reconocido mundialmente por su trabajo, concuerda con otro importante autor, Kevin Lynch, en relación con la intencionalidad e impacto del urbanismo: si se plantea bien visualmente a la ciudad, ésta puede tener un intenso significado expresivo. Como espacio público, la ciudad "plantea el desarrollo de funciones meramente sociales y públicas" donde se llevan a cabo las "relaciones sociales cotidianas, como caminar, comprar productos, utilizar los servicios de entretenimiento, etcétera, donde se presentan todo tipo de anuncios publicitarios, indicaciones de información y señalamientos viales, los cuales constituyen los símbolos que se requieren para el desarrollo de las actividades en los espacios públicos. En este sentido, la calle y la plaza son los elementos básicos que conforman el espacio público".[8] A partir de estos elementos, los habitantes se forman la imagen de su ciudad.

La ciudad es un sistema en evolución

Desde la perspectiva de la geografía urbana, tenemos que en la ciudad es una "concentración de población en un lugar determinado, con alta densidad en relación con el campo, en la cual la mayoría de la población se dedica a actividades no agrícolas".[9] Entre más populosa una ciudad, presenta un orden más complejo, por lo que la ciudad es un sistema en evolución.

En su libro *Lo urbano como profesión,*[10] Rosa Chacón y Arturo Almandoz recogen anotaciones y ponencias de Alberto Morales Tucker, reconocido arquitecto venezolano con estudios de Planificación Urbana en Harvard, y presentan (figura 1) los factores determinantes del ordenamiento urbano como una interrelación:

8 Jan Bazant, *Manual de diseño urbano,* México, Trillas, 1998.

9 M. E. Ducci, *op. cit.*

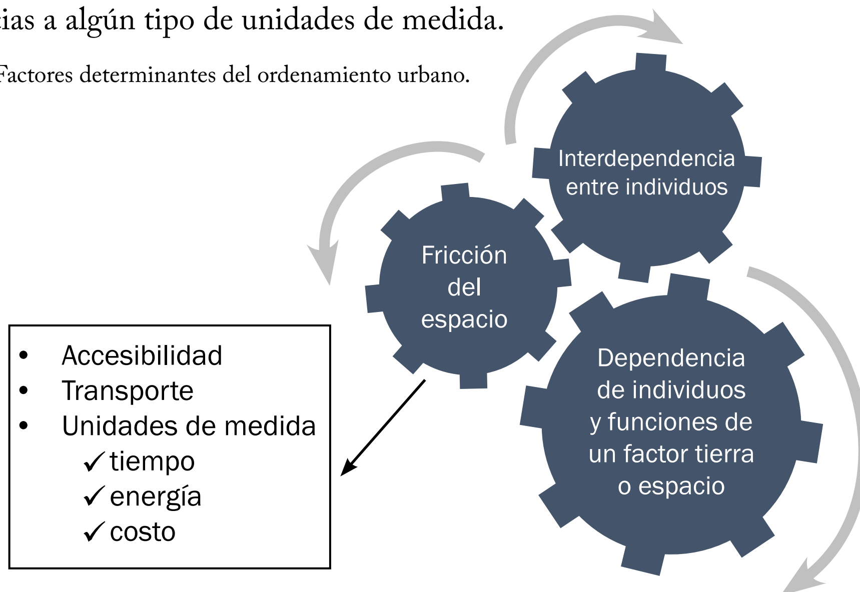
10 Rosa María Chacón y Arturo Almandoz, *Lo urbano como profesión. Lo académico y lo profesional de Alberto Morales Tucker,* Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1992, pp. 29-30.

Interdependencia entre individuos. Se da cuando la conglomeración urbana también induce a la concentración de funciones dentro de la ciudad y genera interdependencia entre los individuos.

Dependencia de individuos y funciones de un factor tierra o espacio. Cuando las funciones requieren un espacio físico específico, no pueden localizarse en un mismo punto de la ciudad ni en el mismo tiempo; entonces, este factor ejerce una fuerza dispersiva e induce a la distribución de funciones dentro del espacio urbano. Además, hay funciones que requieren una proximidad por razones vitales; sobre todo, si son cotidianas.

Fricción del espacio. Se refiere a las resistencias generadas por las relaciones entre actividades que se desarrollan sobre el espacio en que tienen lugar. Las fricciones pueden superarse gracias a la existencia de accesibilidad al lugar o con la existencia de trasporte, facilidad de movimiento y comunicación (vial). Dichos movimientos tendrán sentido en la medida en que la inversión de tiempo y de energía pueda compararse con otras opciones de desplazamientos gracias a algún tipo de unidades de medida.

Figura 1. Factores determinantes del ordenamiento urbano.



Fuente: Elaboración propia a partir del texto de Rosa María Chacón y Arturo Almandoz, *Lo urbano como profesión. Lo académico y lo profesional de Alberto Morales Tucker,* Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1992.

Estos factores influyen de manera distinta en la mancha urbana y en su perfil urbano. La interdependencia entre individuos y la dependencia entre individuos y funciones de un factor tierra o espacio explican la tendencia a desarrollar una pauta de los asentamientos urbanos; por otro lado, la fricción afecta la densidad, el perfil y la mancha urbana.

El comportamiento social como determinante de los usos de la tierra

Morales Tucker reconocía una importante relación entre los valores e ideales humanos en las acciones de grupos. Por tal motivo, es importante identificarlos si se quiere entender el comportamiento social. Para ello, nos apoyaremos en las aportaciones de este planificador urbano en cuanto a la influencia de dichos valores en el patrón de usos de las ciudades y presentaremos algunos términos según su perspectiva:

Comportamiento humano. "Manera en la que se conduce la población y grupos en general". También se entiende como la "manera en que actúan, dentro del contexto de los valores e ideales que poseen".[11]

Valores e ideales. Los valores motivan comportamientos que pueden ser latentes o conscientes. Ambas opciones son resultado de la experiencia humana en un determinado contexto, con características culturales económicas y físicas. Chacón comenta que los valores no sólo son la causa que motiva un comportamiento, sino que también pueden afectar a los propios valores.

Patrón de actividades como resultado (agregado) de múltiples acciones de individuos y grupos. "Si lo vemos de esta manera, debemos también ver estas acciones como una forma de comportamiento que está activada por ciertas aspiraciones y necesidades de la población".[12] La visión de Morales Tucker, transmitida por Chacón, detecta ciclos de comportamiento, expresados mediante fases que son producto de los valores individuales o de grupo:

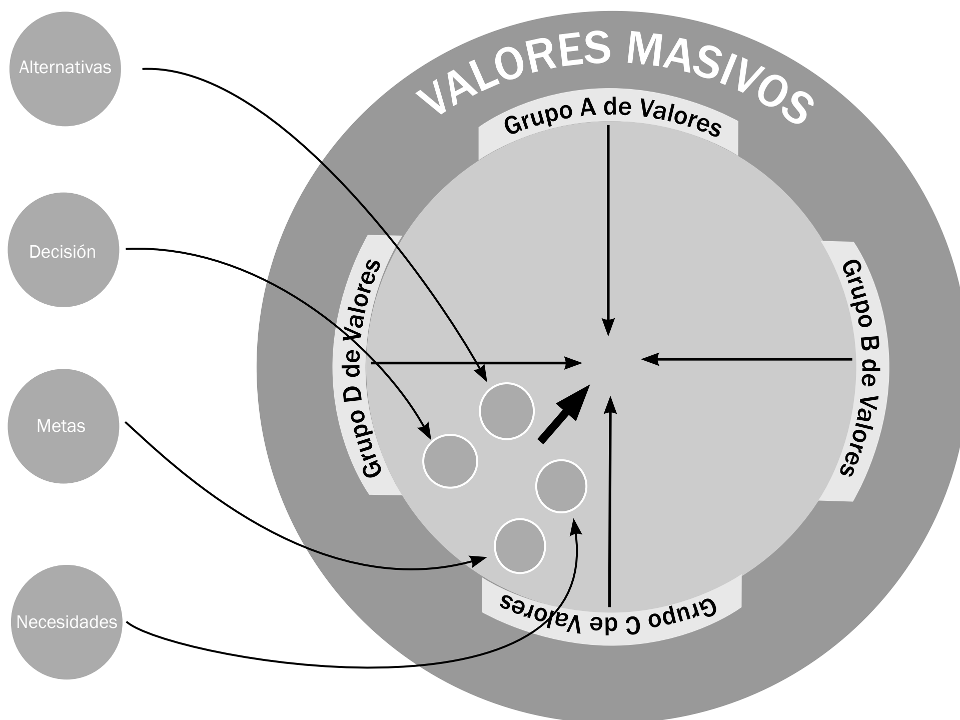
---

11 *Idem.*

12 *Idem.*

- Primera fase. Los valores, desde un punto de vista, o con una finalidad social y económica, resultan en una manifestación de necesidades de acción para alterar un patrón existente.
- Segunda fase. Las necesidades se cristalizan porque se busca lograr algo distinto.
- Tercera fase. Para lograr ese algo, se piensa en los posibles caminos o soluciones.
- Cuarta fase. Se toma una decisión de acción. Esta decisión afecta o puede afectar el patrón de usos de la tierra.

Figura 2. Patrón de actividades como resultado (agregado) de múltiples acciones de individuos y grupos.



Fuente: Elaboración propia a partir del texto de R. Ma. Chacón y A. Almandoz, *op. cit.*

Pero las decisiones de un individuo pueden estar acompañadas de las de otros individuos o grupos y afectar el espacio público. Para comprender la influencia del conjunto de individuos tomando decisiones cotidianas en el patrón de usos de la tierra: "La suma de comportamientos de grupos dentro de la comunidad, que finalmente llevan a la estructuración de un patrón de actividades. Las actividades y comportamientos tienen resultados planificados y no planificados, que se logran consciente o inconscientemente".[13] Es decir, se toma una decisión de acción.

Un obstáculo que enfrentan los planificadores urbanos es que los valores no están establecidos de manera explícita y absoluta, por lo que son difíciles de identificar y, más aún, de medir. Por ello, no siempre se incluyen de manera eficiente en las propuestas de planificación. La opinión de Chacón es que éste es el caso particular de los valores latentes. Para aproximarnos a visibilizar estos valores existen las siguientes herramientas:

- Técnicas de estudio de actividades.
- Observador participante.
- Experiencia en programas de reubicación y de reservación.

Porque son difíciles de identificar y de medir, su reconocimiento en el proceso de planeación resulta un procedimiento subjetivo.

Estudio de lo urbano desde los factores culturales (tangibles o medibles)

Uno de los aspectos que estudia el urbanismo es la geografía urbana, subespecialidad de la geografía; consiste en el estudio del establecimiento urbano, su situación, su sitio, su evolución y su patrón de asentamiento, además de la clasificación del establecimiento urbano en pueblos, villas y ciudades.

Los aspectos a estudiar giran alrededor de cuatro aspectos principales:

13 *Idem.*

- Infraestructura urbana, que comprende las redes de agua potable, el alcantarillado o drenaje, la red de servicio eléctrico de que se surte cada inmueble, la circulación o vías de comunicación.
- Equipamiento urbano, que se refiere a los espacios y/o edificios en los que ofrecen servicios de salud, educación, cultura, recreación o se accede a comercios u oficinas públicas.
- Densidad de población, que se refiere a la cantidad de personas que habitan un lugar por unidad de superficie. La densidad se puede considerar como población fija y/o flotante.
- Tenencia o propiedad de la tierra, que forma parte de la información importante para la planeación. Según la legislación mexicana, puede ser de carácter federal, estatal, municipal, privada, ejidal o comunal.

Xochimilco

Xochimilco es una de las dieciséis demarcaciones territoriales, también llamadas *alcaldías*, que hoy en día conforman la Ciudad de México (antes Gobierno del Distrito Federal). Su historia data de antes de la época precolombina con los xochimilcas, quienes se establecieron en el siglo x; pero desde 1929, Xochimilco es considerada una delegación política. "Xochimilco se ha caracterizado por la preservación de sus orígenes prehispánicos, arte y arquitectura colonial, así como la producción de hortalizas, plantas de ornato y flores de diversas especies en cientos de chinampas. Éstas son algunas de las razones por las que el 11 de diciembre de 1987 Xochimilco fue declarado 'Patrimonio Cultural de la Humanidad' por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura."[14]

Como el resto de la Ciudad de México, Xochimilco ha crecido su mancha urbana durante el siglo xx. Cuenta con un centro histórico conformado por el pueblo antiguo de Xochimilco y sus barrios: El Rosario; San Juan; Tlacoapa; La Asunción; La Guadalupita; San Diego; San Antonio; Santa Cru-

[14] *Cfr.* Gobierno de la Ciudad de México, Programa delegacional de desarrollo urbano para la delegación del Distrito Federal en Xochimilco [en línea], 2005 http://www.xochimilco.cdmx.gob.mx/

cita; Belem; San Pedro; Xaltocan; San Cristóbal; San Lorenzo; San Esteban; La Santísima; Caltongo, y San Antonio.

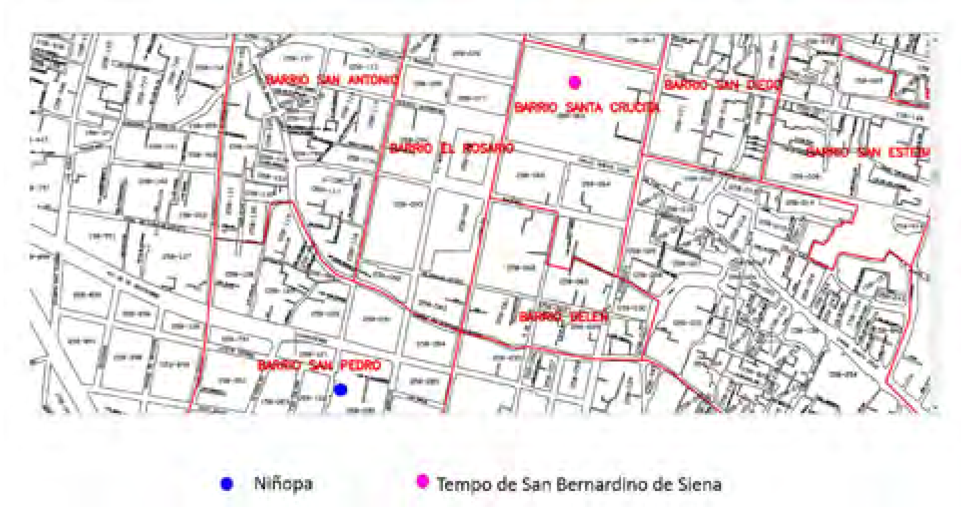
Zona de Barrios

En esta zona se concentran los asentamientos más antiguos de la alcaldía, así como los inmuebles de mayor valor histórico. Sus habitantes conservan costumbres, tradiciones y festividades que conforman el patrimonio cultural e histórico de Xochimilco. Su traza urbana es irregular debido a que algunas de sus vialidades son resultado de canales que, a lo largo del tiempo, se fueron desecando, convirtiéndose en callejones y calles muy estrechas, sinuosas o ciegas; por consiguiente, la mayoría de los inmuebles ubicados en esta zona tienen conflictos de acceso y no tienen estacionamientos privados. La zona contempla los siguientes barrios: El Rosario, La Concepción Tlacoapa, La Asunción, La Guadalupita, San Diego, San Antonio, San Marcos, Santa Crucita, Belén, San Pedro, Xaltocan, San Cristóbal, San Lorenzo, San Esteban, San Juan, La Santísima y Caltongo.15

En la figura 1, se observa la ubicación del Niñopa en relación con el templo de San Francisco de Siena y las chinampas y canales que aún sobreviven ante el crecimiento urbano. En la presente mayordomía, 2017-2018, el Niñopa se encuentra dentro del territorio urbano, considerado centro histórico de Xochimilco. Recordemos que la condición para ser mayordomo es ubicarse dentro del territorio de Xochimilco, si bien los devotos pueden moverse año con año a distintos barrios o pueblos de esa demarcación.

[15] *Idem.*

Figura 3. Principales barrios donde cotidianamente se mueve el Niñopa, 2017-2018.



Fuente. Elaboración propia con datos del Inegi
https://www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/sistemas/cem08/info/df/m013/mapas.pdf

Gran parte del territorio de esta delegación cuenta con servicios públicos de red (agua, electricidad, gas natural, teléfono, escuelas, universidades, entre otros); sin embargo, como resultado de la desecación de canales, hay un alto riesgo de que el terreno afecte esos servicios, tal como pasó en el terremoto del 19 de septiembre de 2017.

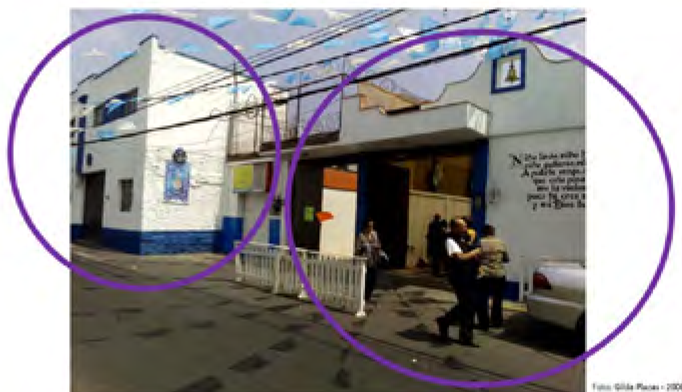
Infraestructura vial Xochimilco

Hasta el siglo xx, uno de los principales medios de transporte fueron las embarcaciones por los canales, y la economía se basaba en la producción agrícola. Pero con el desarrollo de la red vial en torno al transporte privado y público, también se construyeron vialidades pavimentadas y una línea de tren ligero (a partir de 1985), sin que ello implicara hacer a un lado la producción de hortalizas y flores.

Integración de la tradición a la urbe. ¿O la urbe se integra a la tradición? Mayordomía 2017-2018

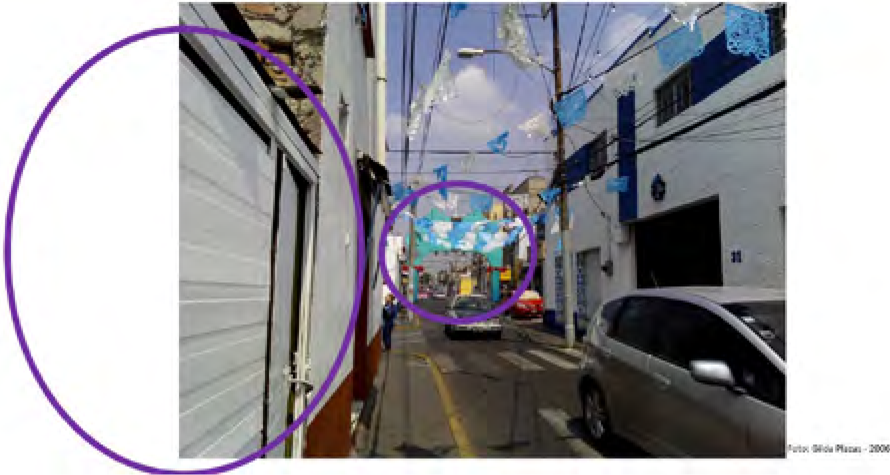
A fin de detectar los elementos urbanos pertinentes a la devoción, se observaron los siguientes aspectos: la casa, la calle, el equipamiento urbano, la infraestructura urbana y la densidad de población, usuarios del espacio. A continuación, compartiré algunas fotografías de mi autoría, así como imágenes de *Google Maps* para mostrar el antes y el después de la llegada del Niñopa, donde es evidente el arreglo de las fachadas y el mejoramiento de las banquetas .





Fotos 2 y 3. El antes y después de una misma esquina y una misma casa. No sólo se pintan paredes, sino incluso se resanan.
Autora: Gilda Plazas.





Fotos 4 y 5. Como en las fotos anteriores, se evidencia que los cambios van más allá de la pintura.
Autora. Gilda Plazas.

Equipamiento urbano

En el tema del comercio, se observó la aparición de comercios formales e informales donde se vendían estampas, rosarios, entre otros recuerdos relacionados con la devoción.



Foto 6. Una imagen del Niñopa señala un local donde pueden adquirirse los recuerdos de la fiesta.
Autora: Gilda Plazas.



Foto 7. También se ofrecen en puestos ambulantes.
Autora: Gilda Plazas.

Cultura y recreación

La cultura y la recreación se estudiaron juntos por su relación con la devoción. Artesanos y artistas plásticos, por ejemplo, diseñan los tradicionales portales para indicar la entrada a la calle que lleva a la casa del Niñopa. Se trata de un mobiliario que debe estar allí durante un año, al igual que los portales que adornan las casas o templos que visita.



Foto 8. Un alegre pórtico en naranja y turquesa enmarca la entrada a la calle donde el Niñopa vive, tal como se anuncia en la parte alta.
Autora: Gilda Plazas.



Foto 9. La imaginación de espacio a los más diversos portales del Niñopa: chinelos, un jerarca religioso y un colorido gallo aparecen en éste.
Autora: Gilda Plazas.

Por otro lado, las danzas de los chinelos que acompañan al Niñopa en sus recorridos por las calles desde su hogar, hasta la Iglesia, cuentan con banda en vivo, vistosos colores y trajes hechos artesanalmente.



Foto 10. El acercamiento a la imagen permite ver los suaves materiales con que los chinelos confeccionan sus trajes.
Autora: Gilda Plazas.



Foto 11. Otros trajes chinelos son más sobrios, sólo con una nota de color.
Autora: Gilda Plazas.

A los rosarios asiste un considerable número de personas, por lo que la habitación del Niñopa, la entrada y la calle de enfrente se llenan de gente.

Administración pública

Respecto de la administración pública, nos limitamos a observar aspectos de seguridad pública en los trayectos recorridos por el Niñopa y sus devotos. No se revisaron documentos que reforzaran lo que se observó *in situ*.

De manera organizada, los devotos, cierran algunas calles para facilitar el paso del tradicional recorrido sin que las autoridades bloqueen a los feligreses. Durante las visitas se observó la presencia de elementos de la policía dando rondines frente a la casa del Niñopa y acompañando los trayectos.



Foto 12. Aunque incómodos para algunos, los cierre de calles garantizan la seguridad de los feligreses. Autora: Gilda Plazas.

Infraestructura urbana

El barrio San Pedro ya cuenta con servicios de red; es decir, cuenta con agua potable y servicios de drenaje.

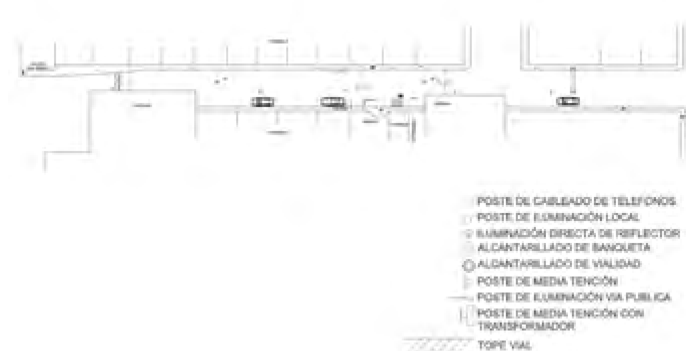


Figura 4. Infraestructura urbana en torno al Niñopa. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.

Redes de agua potable

Alcantarillado o drenaje

La zona ya contaba con alcantarillado desde antes de la mayordomía 2017-2018. Los mayordomos comentan que, durante la época de lluvias, no ha habido inundaciones en esa zona así que esta obra es suficiente.





Fotos 13 y 14. El drenaje es suficiente en la festividad. Autora: Gilda Plazas.

Electricidad

Para las actividades que se realizan en horario nocturno, como los rosarios y las danzas de los chinelos, los vecinos cuentan con la iluminación pública —a cargo de Luz y Fuerza, ahora Comisión Federal de Electricidad—, pero además colocan focos tanto en el portal, como en postes y edificaciones privadas.



Foto 15. La iluminación pública es de gran ayuda para las festividades nocturnas.
Autora: Gilda Plazas.

Circulación

Aunque a veces se toman rutas alternas, el recorrido del Niñopa se realiza a pie, desde la vivienda que lo hospeda, hasta el templo de San Francisco de Siena. Este traslado implica el cierre de calles, que están pavimentadas y en buen estado después del sismo del 19 de septiembre de 2017. En aquel tiempo, sólo se acumularon escombros frente al templo por el daño que sufrió la barda perimetral, los cuales se recogieron tan pronto como fue posible.



Figura 5. Infraestructura urbana entorno al Niñopa. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.

Para el cierre de calles, los organizadores y acompañantes utilizan señales de tránsito y uniformes.



Foto 16. Organización para el cierre de calles. Autora: Gilda Plazas.

Para una futura comparación con otros contextos de mayordomías, se midieron las calles y se ubicaron los puntos de la infraestructura. En la figura 6, se puede observar su irregularidad en cuanto al ancho.

Es de destacarse que esta calle se llena a diario, por lo cual es necesario cerrarla para realizar las tradicionales danzas de los chinelos y por la cantidad de visitantes y devotos.

En las figuras 7, 8 y 9, pueden observarse los espacios reducidos, no obstante lo cual, se ha registrado la visita de hasta seis mil personas, según testimonios del mayordomo y de algunos devotos.

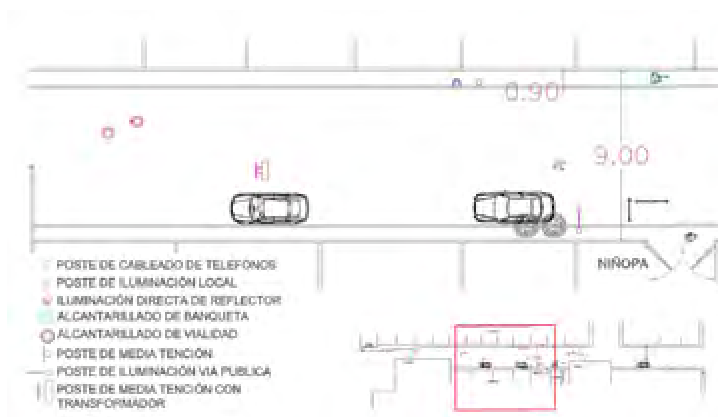


Figura 6. Corte de circulación en la calle Pedro Ramírez del Castillo. Entrada-Mayordomía 2017-2018. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.



Figura 7. Calle y corte de circulación en la calle Pedro Ramírez del Castillo. Entrada-Templo San Pedro. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.

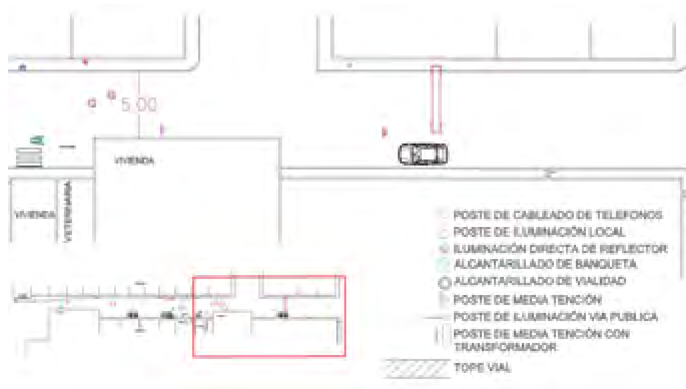


Figura 8. Dimensiones de la calle Pedro Ramírez del Castillo. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.

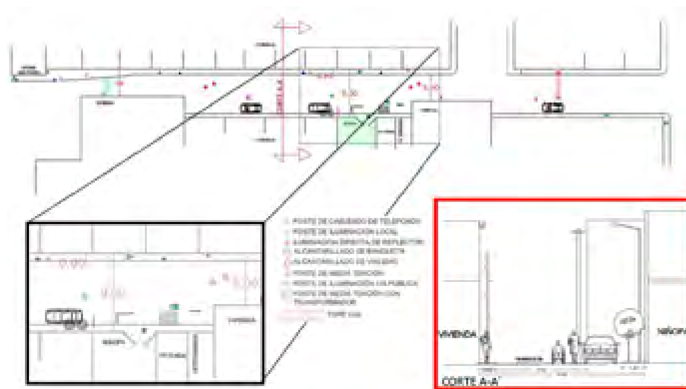


Figura 9. Dimensiones de la calle Pedro Ramírez del Castillo. Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y mediciones del lugar.

Densidad de población

Como sucede en el resto de la ciudad, las densidades han aumentado de manera significativa en los últimos años, por lo que se puede inferir que el crecimiento continuará también en la alcaldía. En 1980, la densidad por kilómetro cuadrado era de un mil 616 habitantes y, en 2012, ya superaba los tres mil habitantes por kilómetro cuadrado.

Durante la mayordomía, este aspecto se considera de manera distinta, pues las necesidades se limitan a un año en tiempo, en puntos geográficos específicos de la alcaldía. Por otro lado, los devotos no necesariamente son vecinos, pues llegan de otras zonas e incluso de otros países. Hay que considerar

que diariamente llegan más de 200 personas a visitar al Niñopa y al cambio de mayordomía. El 2 de febrero de 2017, por ejemplo, llegaron alrededor de seis mil personas, tanto a la propiedad que alberga al Niñopa, en la calle Pedro Ramírez del Castillo, como a patios y jardines que prestaron los vecinos.

Conclusiones

La devoción al Niñopa genera grandes desplazamientos de sus devotos en espacios públicos, por lo que aumenta la demanda de infraestructura y de servicios públicos. Así, se observa el embellecimiento del espacio público en detalles como la remodelación y la pintura de las fachadas y la iluminación de calles. También aumenta la seguridad en la zona, gracias a la policía.

Una primera mirada nos llevaría a pensar que los valores religioso-culturales construyen la ciudad; sin embargo, un estudio más amplio y sistemático de la geografía urbana en torno al Niñopa puede arrojar un resultado más fehaciente. Algunas encuestas y otros estudios interdisciplinarios podrían generar hallazgos más interesantes.

Por lo anterior, sería enriquecedor para el Observatorio de Religiosidad Popular extender la investigación hacia el pasado y el futuro, al menos dentro de un rango de diez años, a fin de encontrar más pistas relacionadas con la devoción del Niñopa y su influencia en la geografía urbana en cuanto a los siguientes aspectos:

- La regeneración urbana, mejoramiento o incluso crecimiento de áreas urbanas en Xochimilco. ¿Qué decisiones tomaron los mayordomos de otros años y sus vecinos para la adaptación, mejoramiento y embellecimiento de las calles aledañas o accesos en preparación a la llegada del Niñopa y sus devotos?
- Desarrollo de habilidades de empoderamiento, liderazgo participativo, organización vecinal y comunitario para el mejoramiento del espacio urbano, en especial, el de uso público. ¿Cómo influye la devoción en aspiraciones que impulsen al fortalecimiento de habilidades de liderazgo participativo, empoderamiento, entre otros?

Bibliografía

Bazant, Jan, *Manual de diseño urbano,* México, Trillas, 1998.

Borja, Jordi y Castells, Manuel, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información,* México, Taurus, 2000.

Chacón, Rosa María y Almandoz, Arturo, *Lo urbano como profesión. Lo académico y lo profesional de Alberto Morales Tucker,* Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1992.

Ducci, María Elena, *Conceptos básicos de urbanismo,* México, Trillas, 1989.

Gobierno de la Ciudad de México, Programa delegacional de desarrollo urbano para la delegación del Distrito Federal en Xochimilco [en línea], 2005 http://www.xochimilco.cdmx.gob.mx/

Nietzche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia,* México, Tomo, 2010, p. 219.

Peralta Flores, Araceli, "La veneración al Niñopa una tradición centenaria/I", *Revista de Difusión Cultural "Disfrute Xochimilco ayer y hoy"*, México, Xochimilco, 2006.

RELIGIOSIDAD POPULAR Y DEPORTE*

Adrián Gómez Farías**

En lo cotidiano y en medios de comunicación, los conceptos *juego* y *deporte* se mezclan y se utilizan de manera indistinta; sin embargo, son diferentes. Para entrar al tema de la religiosidad popular en el deporte, es necesario conceptualizar y diferenciar el juego del deporte, lo cual no es tarea sencilla. Primero, sabemos que los mamíferos —animales o humanos— juegan. Es decir, el juego es inherente a nuestra condición y la palabra viene del latín *jocus*, que significa "ligereza", "frivolidad", "pasatiempo". Por otro lado, la palabra latina *ludus* tiene que ver con el acto de jugar, lo que da lugar al adjetivo "lúdico"; es decir, todo lo relativo al juego. Señalamos aquí el valioso trabajo del antropólogo Huizinga: *Homo ludens*.

* Este artículo se publicó originalmente en la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión,* Publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 26, núm. 56, 2022, pp. 249-258.

** Universidad Intercontinental, México.

Al respecto, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura, en la "Carta internacional revisada de la educación física, la actividad física y el deporte", define el deporte como la actividad específica de competición que valora la práctica de ejercicios físicos, para el perfeccionamiento morfofuncional y psíquico del individuo, relacionado con un récord y la superación de sí mismo. Es una actividad lúdica y reglamentada de carácter competitivo, de práctica físicoatlética y psíquica del individuo, que implica propiedades recreativas que lo diferencian del simple entrenamiento físico; tiene, sobre todo, un carácter institucional.

Ludus (juego)	En esencia, todos los deportes son juego.
Cuerpo	Implican motricidad: complejidad en el ejercicio físico.
Competición	Superar récord y adversario.
Reglas	Estandarizadas y aceptadas socialmente.
Institucionalización	El sistema oficial rige la práctica deportiva general en todos sus aspectos.

Tabla 1. Tipos de deporte
Fuente: Elaboración del autor.

Lo que hoy propiamente se conoce como deporte (*sport*) nace en los albores del siglo XIX, durante la Revolución Industrial, en Inglaterra, como el resultado del entramado de poder, fuerzas e intensidades del capitalismo. Lo anterior confirma que el deporte no sólo es juego, sino un sistema institucionalizado de práctica física del cuerpo, en actividades competitivas reglamentadas socialmente y sujeto al entramado de poder, fuerzas e intensidades del capitalismo y su institucionalidad como espectáculo, economía, sociedad, política, religión.

Es bastante común concebir los juegos antiguos —los olímpicos, en Grecia, o el de pelota, en el mundo maya— como deporte. Esto se debe, en buena medida, a la tradición de algunos personajes del deporte como Coubertin, Diem, Cagigal y Mandell y a la falta de contexto y reflexión sobre el tema.

Para interpretar el papel del deporte contemporáneo, viene bien lo que Deleuze[1] señala en cuanto a que la historia es de la contingencia y que el capitalismo encuentra su lógica y justifica todo lo que sucede donde las fuerzas ejercen constante presión y se actualizan incesantemente renovando dicha fuerza; de esta manera, en la contemporaneidad, ontologizamos esas fuerzas para llevar al capitalismo al terreno de la metafísica. Parece que, dentro del capitalismo avanzado, éste tuviera la capacidad de devenir su propio ser, autorreproduciéndose, autogestándose y autojustificándose. Hoy entendemos que en el deporte resulta particularmente peligroso pasar por alto esta cuestión; basta recordar los modelos fascistas y absolutistas del deporte construidos por Japón, Alemania y la otrora Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. A pesar de ello, aquí arriesgamos con Deleuze la hipótesis de que, aun dentro de este nivel del capitalismo, se dan "guiños" que posibilitan un "juego divino"[2] que, de manera contingente, escapan mediante "pliegues" a la brutalidad siniestra del capital sin soslayar la fuerza de éste.

---

1 *Cfr.* Deleuze Gilles, El Pliegue, Madrid, Paidós, 1989.

2 Desde *El nacimiento de la tragedia,* Nietzsche retoma la palabra de Heráclito: "El juego divino sitúa al mundo más allá de toda seriedad, de todo orden". En los fragmentos póstumos del verano-otoño de 1884, el mismo autor justifica y explica esta asimilación: "Juego divino, que se juega más allá del Bien y del Mal". Friedrich Nietzche, *El nacimiento de la tragedia,* México, Tomo, 2010, p. 219.

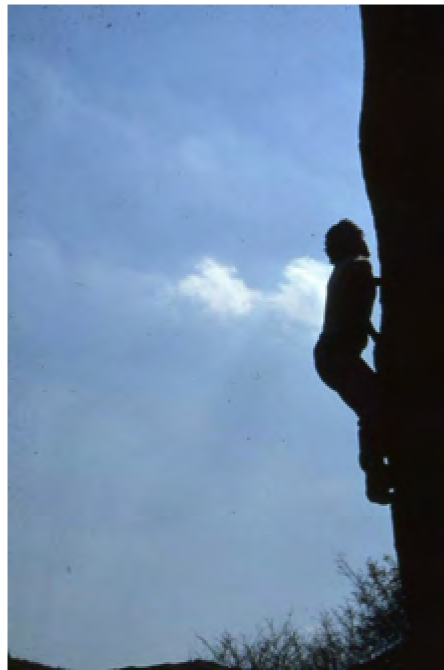
El mito griego de Dionisos, nos ayuda a reflexionar sobre el cuerpo encarnado y profundizar en el deporte, de frente al capitalismo avanzado. Dionisos es el paradigma del entusiasmo sagrado[3] y las contradicciones de vitalismo salvaje o locura. De entre las versiones de su historia, una relata que este dios, hijo de Zeus, fue despedazado y hervido en un caldero por los titanes, pero no murió, sino que terminó de gestarse en el muslo de su padre y un granado, símbolo de la fertilidad. Creció rápidamente donde había caído una gota de su sangre, pero murió nuevamente. Luego Rea, madre de Zeus, lo reconstruyó. De ahí la afirmación de que el dios nació por tercera vez de la sabiduría de la tierra. Se trata de un mito que comprende paradigmas humanos, por lo que el hecho de que este dios muere y renace tres veces es reflejo de la pulsión salvaje, la pasión y la locura; es hombre y dios. Se le identifica con el dios del vino (Baco), la transgresión y los excesos; bajo su influjo divino, las seguidoras de este dios (las ménades) pueden amamantar a lobos con ternura o devorar a sus propios hijos.

Este mito es afín al sentido motivacional del deporte; sobre todo, en el dolor, el sufrimiento y la ascesis en el deporte. Aquí cito los deportes extremos, como el alpinismo, el surf y todos aquellos que se desarrollan en medios donde la tradición ha identificado las "moradas de los dioses", a saber: desierto, mar y montañas.

Lo anterior viene como anillo al dedo, en estos tiempos de capitalismo avanzado, donde se proclama la muerte de Dios. Sin embargo, no hay que olvidar la imposibilidad de matar a un dios, puesto que, por definición es inmortal; tampoco se puede matar un arquetipo, pues es un impulso humano básico. Llevamos los arquetipos a las profundidades de nuestro ser y forman parte integral de nuestra naturaleza humana, que renace bajo las dos posibilidades de Dionisos: entusiasmo o locura. Así, lo sagrado casi siempre es visible para el espectador, así como los atletas, de élite o alto rendimiento, y los deportes de alto riesgo.

[3] Exaltación del ánimo bajo la inspiración divina.





Fotos 1 y 2. Deportes extremos. Autor: Adrián Gómez Farías.

Aproximaciones a la religiosidad popular en el deporte

Deporte en comunitas

De todas las manifestaciones de religiosidad popular, aquí sólo hablaremos de los ritos, las ofrendas y las fiestas, determinadas por la geografía y la cultura, que persisten desde las llamadas *sociedades primitivas* o *tradicionales*, hasta nuestra sociedad actual, determinada por la racionalidad del siglo xx e inicios del siglo xxi y a la que en su secularidad no se le reconoce la capacidad de ritualidad.

No obstante lo anterior, se observa que en el inconsciente colectivo los rituales prevalecen en las diversas prácticas deportivas de las sociedades urbanas, adaptándose a todas las circunstancias sociales a fin de continuar generándose

en ámbitos tan diversos como lo cotidiano, político, económico, social, festivo y deportivo, con una elevada emotividad. En el mismo orden de ideas, pero para sustraernos en cierta medida de los grandes deportes-espectáculos identificados con la alineación y el poder económico político, mencionaremos, a manera de ejemplo, las carreras populares, que hoy en día ofrecen un espacio de religiosidad popular por medio de la ritualización y la fiesta.



Foto 3. Carrera popular. Autor: Adrián Gómez Farías.

Cuando se analiza todo lo que ocurre en una gran concentración de corredores urbanos en las carreras largas (5, 10, 20 kilómetros y maratones), es posible identificar que prevalecen como actividades contestatarias al carácter alienante y sedentario del capitalismo, dentro de un medio urbano perjudicial y liberado de las instalaciones oficiales tendientes a regresar al medio natural. Este fenómeno permea rápidamente todas las clases sociales que interactúan durante una carrera en la que se expresan valores de grupo, combatividad, lucha con uno mismo y voluntad de superación, acorde a una moral especifica común a todos y que supera cualquier comentario marxista de lucha de clases. Además, se acerca de manera inequívoca a espacios de ritualización y de lo sagrado como rito de iniciación.



Foto 4. Concentración de corredores. Autor: Adrián Gómez Farías.

Es evidente que una actividad deportiva urbana en *comunitas* se puede convertir en una actividad central de la vida, alrededor de la cual se ordenan las diferentes facetas de la identidad, como el entrenamiento cotidiano, que propicia pasar de un estado físico-psíquico, a otro de sentido de vida. Por ello, es inevitable evocar cierto tribalismo o comunidad primitiva en el caso de las carreras urbanas, las cuales tienen, para el corredor, un carácter iniciático; éste legitima su propia autoestima con su sacrificio y reacciona de manera positiva a las expresiones de simpatía del público curioso que él mismo convocó. Se devela, entonces, un sentimiento de comunión con el río de gente delante y detrás de él; así, en un momento, avanza en un movimiento catártico de "purificación" y la *comunitas* es garante de ello.

La terminología deportiva y los valores que se le asocian suelen emplearse en un sentido metafórico; por ejemplo, en el poder significante del ritual del término *maratón,* se encarna la resistencia, la determinación, la constancia, cualidades que debe poseer el participante. Por ello, en su primer maratón, los corredores urbanos buscan sentir algo que tiene que ver con el sentido de su existencia; al no saber qué es o no poder identificarlo, lo olvidan o bana-

lizan, de manera que pierden algo invaluable. Así, el ritualismo del maratón pierde sentido.

Como en carnaval sagrado, el deporte da la posibilidad de disfrazarse, lo que constituye una forma primera de transformación de la realidad. El atuendo del deportista urbano encierra significantes que semejan la máscara ritual y que contribuyen a convertir la práctica deportiva en un rito; pero en la lógica del capital vemos que este rito se banaliza y diluye la mayor de las veces en su contenido de *comunitas*. Existe una enorme cantidad de carreras de fin de semana promovidas por marcas comerciales o fines de beneficencia, partidos políticos, financiamiento. Otro aspecto reciente ante la popularización de las carreras y eventos urbanos es la aparición del turismo deportivo, en el que se pagan sumas importantes para participar en un maratón (el de Nueva York es el más famoso) o viajes a zonas geográficas de alto riesgo (los polos o el Himalaya), donde importa el prestigio-estatus "deportivo" y no ganar o competir. Se conserva el espíritu griego del reto y la iniciación, pero a la luz del capital. Estos eventos se banalizan, ejemplificando cómo se engrandece un imperialismo democrático y cómo la gente se cree libre dentro de la misma jaula.

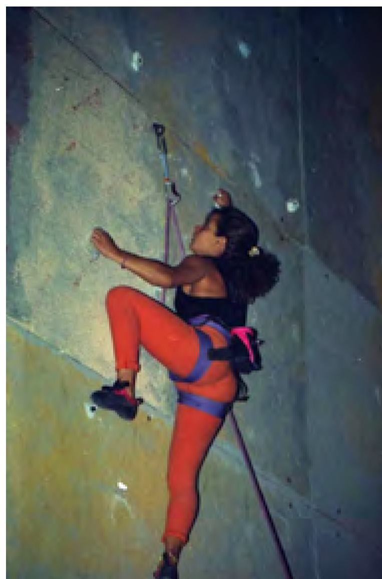


Foto 5. Preparación física.
Autor: Adrián Gómez Farías.

Participantes y espectadores quedan envueltos en un ambiente semisacro, comparable al que se establece entre el público y los jugadores en un estadio. En efecto, determinados aspectos del deporte contemporáneo, como la ascética en la preparación física en gimnasios, la disciplina impuesta y el uso de uniformes por deportistas y espectadores como medio de distanciarse de la vida cotidiana, establece claros paralelismos con rituales clásicos, la práctica atlético-deportiva urbana y los deportes de alto riesgo.

Si bien los antiguos juegos eran mucho más rituales que los actuales encuentros de futbol, se infiere que ambos encierran lo sacro y que, en algunas prácticas, existe el trance alienante inducido por el frenesí de la masa, el ritmo, la respiración, los efectos hipnóticos o las drogas.

De una manera u otra, el desarrollo y resultado de la práctica deportiva individual o los juegos siempre han sido interpretados oracularmente. A los vencedores se les muestra consideración, pues los dioses estaban de su lado. La variedad de los objetivos recreacionales, por un lado, se cumple; por otro, el alcance de la integración del juego en el hoy deporte proporciona una visión y una manera de ser en el mundo. La determinación de los vencedores se basa hoy, como en Grecia, no en la fuerza y la destreza, sino en el recurso de índole sagrada; si bien se infiere que es factible estudiar las posibilidades de este fenómeno en la práctica del juego simple o de los deportes urbanos

La práctica físico-atlética individual

La práctica físico-atlética del deportista es la génesis del deporte y el gran protagonista es el cuerpo humano, sin importar que esté enmarcada y sujeta a la institución del capitalismo. Insistimos en esta consideración porque, aunque el cuerpo es el lugar común donde suceden las cosas y en su práctica hay un lenguaje para todo aquel que practica un deporte, que se somete a reglas, institucionalidad y metas u objetivos, es el atleta, sin importar el nivel que tenga o el grado de simpleza o complejidad del deporte que practique, quien agrega la conciencia de su cuerpo.



Foto 6. Práctica físico-atlética.
Autor: Adrián Gómez Farías.

Un cuerpo cuidado gracias a la práctica de un deporte queda emblematizado y cargado de hierofanía,[4] por lo que, sin duda, podemos remitirnos al ritual y a la experiencia que representa lo dionisiaco.

Por ello, la ropa es importante, los tenis, cierta disciplina que permita el buen desempeño del atleta urbano durante la carrera, el evento ciclista o excursión que complementa o sustituye las peregrinaciones tradicionales a los lugares religiosos de culto. También lo es abstenerse de fumar y de beber y la ropa debe estar poco lavada, pues simbólicamente se asocian el olor y el espacio salvaje, al fetichismo de una indumentaria específica que da buena suerte. Todas estas actividades se superponen a actividades racionales. Es el

[4] El término fue acuñado por Mircea Eliade en su obra *Tratado de historia de las religiones,* para referirse a una toma de consciencia de la existencia de lo sagrado cuando éste se manifiesta por medio de los objetos de nuestro cosmos habitual, como algo completamente opuesto al mundo profano. “Hierofanía revela una modalidad de lo sagrado. Las modalidades de esa revelación, así como el valor ontológico que se le atribuye [...] Consideremos por el momento cada documento —rito, mito, cosmogonía o dios— como una hierofanía; dicho de otro modo: intentemos considerarlo como una manifestación de lo sagrado en el universo mental de los que lo han recibido.” Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* Madrid, Cristiandad, 1974. pp. 33 y 34.

mismo individuo quien vive en el taller o la oficina y pasa al lugar de práctica deportiva a manera de caza, como actividad que se asocia al proveedor salvaje. Estas actividades tienen una esencia ritual que, aquí y ahora, dentro del contexto de la modernidad, produce el rito.



Foto 7. La ropa, parte del ritual.
Autor: Adrián Gómez Farías.

El rito en relación con la corporeidad nos hace pensar en éste como una herramienta sensorial que tiene efectos en la psique; importantes reflexiones hay sobre la fisiología humana y los efectos que el ejercicio físico tiene en la personalidad del practicante. Por otro lado, el atuendo deportivo cumple las necesidades de proteger el cuerpo y de proteger en el esfuerzo *lúdico* y *estético* y de expresión de fe. Los actos rituales de dolor y sacrificio del cuerpo pertenecen al mismo orden de ideas que el sacrificio animal y, como rituales, de purificación, hay que retirar la suciedad (mental) para alcanzar la esencia del individuo limpio. Debe ser materia de vida, de la autoridad, del poder divino; es lo dionisiaco presente en todo momento. Esto sucede en el cuerpo y tiene que ver con lo biológico y fisiología; por ello, hay que pensar en la relación entre el dolor, el sufrimiento y la muerte, elementos vivos en cada elemento

de religiosidad urbana, donde lo dionisiaco se perpetra y esconde y puede aparecer en la ascesis.

Lo siniestro del capitalismo que devora todo es que el sacrificio es una institución y un fenómeno social; es la sociedad la que se sacrifica a ella misma y para sí misma y se hace representar en el oficio por sus sacerdotes o chamanes, así como locutores y exdeportistas fungen como intermediarios entre el deporte y el pueblo. La austeridad ha sido sustituida por la apariencia, lo festivo, lo lúdico, lo estético y lo sexual. Donde se destaca la estética del cuerpo, y el esfuerzo y la belleza son compatibles; así, el cuerpo puede convertirse en fetiche. Y es aquí donde la mercadotecnia y el consumismo se hacen presentes y las empresas incorporan su logotipo, obligando a hombres y mujeres a convertirse en hombres y mujeres anuncio.

Conclusiones

> La existencia mística es un vacío indeterminado
> que da un vuelco y se convierte en plenitud.
>
> *Maurice Blanchot*

Hoy en día, el deporte necesita dinero para llegar a la cima; es nihilismo puro que implica multiplicidad y nos remite a la naturaleza salvaje del capitalismo avanzado; hoy vende, se torna superficial y da toda clase "ejemplos de superación del espíritu humano" como simples banalizaciones, la tragedia se convierte en un chiste grotesco y producto de esteroides. Hoy los medios del capitalismo en el deporte institucional construyen mitos desechables, no tenemos espejos fiables, exdeportistas se vuelven locutores, drogadictos, consumistas por excelencia. Ésos son ahora los modelos a seguir, son el sentido del sinsentido. Ya no se dialoga de política, de sociedad, pero de deporte sí y exhaustivamente. Se pierde lo sagrado y el sacrificio se banaliza.

Es claro que juego y deporte no son lo mismo; pero, si bien el deporte contiene juego, el capitalismo avanzado lo devora todo. Sostenemos, enton-

ces, que es precisamente en el cuerpo humano donde se da la génesis del deporte y la posibilidad del espacio que Deleuze significaba como *pliegue*. El *ludus* es una de las pocas posibilidades de nuestra supervivencia como especie y el cuerpo encarnado, donde está la herida siempre latente y encriptada la posibilidad de lo divino.

El devenir deporte es una resistencia, un ejercicio sagrado; consecuentemente, devenir deporte en lo dionisiaco es la herida misma es el juego divino de disolución; es el abismo mismo del cual tal vez no hay regreso, del que no se sabe el resultado o no hay resultado. Tal vez, por contingencia, se renace del viaje porque la territorialización es la añoranza, es el eterno retorno en tanto humano como nuevas formas de mayéutica de la tierra, que por azar toca a algunos y es el genio creador, señala Deleuze. Es la extraña eternidad del instante, del atleta de Hegel como obra de arte viviente, que sólo es, en tanto se realiza, en tanto da y se ejecuta. Sufre en su interior el *pathos* de la divinidad y pierde así la libertad de su autoconciencia; sin embargo, esa potencia del absoluto en el atleta es trascendida, por el ser mismo del atleta, por una potencia igual, que es actividad y consciente de su fuerza inalienable (la divinidad). Este movimiento "convierte aquel *pathos* en su materia" y así surge la expresividad que da contenido, y de esta unidad surge como obra de arte: el atleta como el espíritu universal representado.

Deleuze atina cuando refiere a la corporeidad en el deporte contemporáneo: la práctica atlética deportiva también son trazos, y tiene como única virtud generar espacios, y es en esos espacios donde se da el acontecimiento "sagrado" en el tiempo del *aión*. Aproximarse a la herida no se olvida; a veces, el precio es la muerte o la locura, pero nunca se es el mismo. En la herida sucede incidentalmente un "juego divino", mencionado por Caillois, Montalvo y Le Breton como juego del *agón, alea, ilinix, mimicry, paida, eroticus, spiritualis, vita y mors*, donde se da el viaje del devenir al deporte dionisiaco; es la transformación del juego (*ludus*) en un acto que se devela y que, desde la contingencia, provoca la actitud mistérica.

Quizá nuestro tiempo lúdico sea una de nuestras pocas ventajas como especie; por ello, es necesario desarrollar la filosofia del deporte.

Bibliografía

Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Que es la filosofía?,* Barcelona, Anagrama, 2009.

———— *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia,* Valencia, Pre-textos, 1994.

———— *Rizoma,* México, Fontamara, 2019.

Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones,* Madrid, Cristiandad, 1974.

Paredes, Jesús, *El deporte como juego: un análisis cultural*, tesis de doctorado, Universidad de Alicante, Alicante, 2002.

Reberendo, Fernando, "Deleuze tenista", *Deleuze* [en línea], http://deleuze-filosofia.blogspot.mx/2008/07/deleuze-tenista.html

Segalen, Martine, *Ritos y rituales contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2014.

Religiosidad popular y música. Las cuentas rituales en la música y danza de arpa en la fiesta de la Santa Cruz, entre los teenek de Aquismón, San Luis Potosí*

César Hernández Azuara**

Este artículo se basa en trabajo el etnográfico realizado en el municipio de Aquismón, en las comunidades de Tampate centro, Tancuime y el Aguacate, realizado en la Huasteca potosina de 2004 a 2006. Abordaré, primordialmente, los rituales celebrados en cuevas, como los ritos agrícolas propiciatorios antes de comenzar el ciclo agrícola, celebrados en el mes de mayo y los ritos de consagración de músicos, danzantes e instrumentos musicales realizados en cuevas o sitios cársticos.

Analizaré aquí el ceremonial propiciatorio teenek, que se lleva a cabo el 3 de mayo y se acompañan con la música de sus danzas de arpa, en una serie de ofrendas relacionadas del ciclo agrícola de temporal. Dichas expresiones rituales son manifestaciones locales de una tradición más amplia.

---

* Este artículo se publicó originalmente en la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión,* año 26, núm. 56, 2022, pp. 217-247.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Las tradiciones religiosas mesoamericanas, que aún perduran en la región de la Huasteca potosina, son muy importantes dentro de las comunidades indígenas. Todo ese conjunto cultural nos permite profundizar sobre ellas. Allí se vinculan los ritos agrícolas con la concepción propia de su mundo natural y el rol que juega el culto a los muertos en el manejo de las fuerzas productivas y reproductivas.[1] Dentro de las ofrendas, las cuentas rituales son muy importantes en sus peticiones. Estas actividades rituales hacen que las comunidades indígenas teenek reproduzcan culturalmente sus valores y su organización social, transmitiendo las ideas centrales de su cosmovisión.

Todo este conjunto cultural nos permitirá profundizar sobre las tradiciones religiosas mesoamericanas, que aún perduran en la región. Allí se vinculan los ritos agrícolas con la concepción de su mundo natural y el rol que juega el culto a los muertos en el manejo de las fuerzas productivas y reproductivas[2] y las cuentas rituales empleadas en la ofrenda, en general. Esas actividades rituales hacen que las comunidades indígenas teenek reproduzcan culturalmente

---

[1] Catharine Good Eshelman, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 239-298.

[2] *Idem.*

sus valores y su organización social, transmitiendo las ideas centrales de su cosmovisión.

Paisaje ritual. Las cuevas, las montañas y los espejos de agua

Los principales accidentes cársticos de la zona de la Huasteca potosina se ubican en un corredor de montañas, que proceden del cretácico superior[3] y donde se llevan a cabo estos ritos ancestrales agrarios y curativos de los indígenas teenek (mapa 1).

Algunas cuevas son famosos sitios de peregrinación, otras sólo son utilizadas por la gente local. Los sitios más sagrados son aquellos en los cuales nacen ríos poderosos y manantiales, de donde se surten del preciado líquido para beber. Para Good,[4] la estructura de las fallas "representan la inversión de los cerros y el ombligo del mundo". Se requiere de una profunda visión para interpretar la cosmovisión teenek en los ceremoniales realizados en estos sitios y la idea que ellos tienen sobre el paisaje ritual en que se desarrollan; al igual que su simbolismo agrario, presente en las danzas que acompañan los rituales.

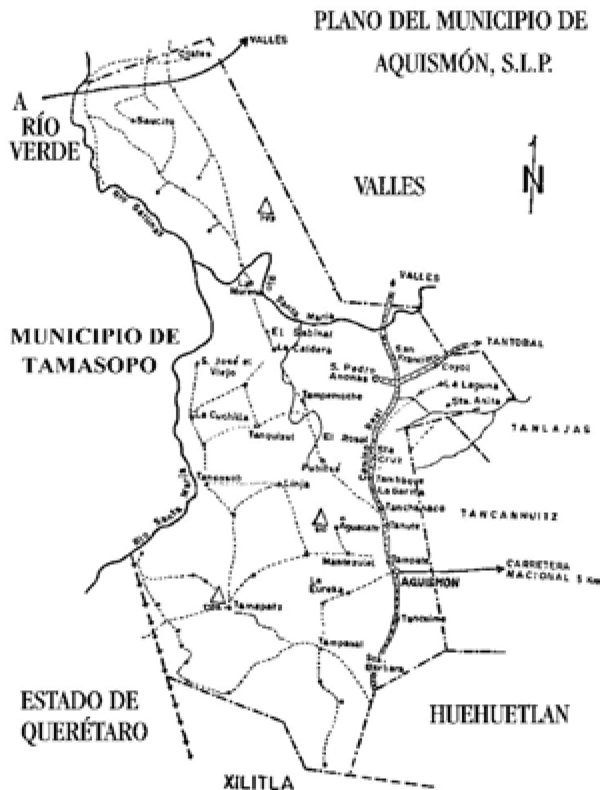
En el México antiguo, los cerros, las cumbres de algunas montañas, así como las cuevas y ojos de agua, fueron considerados vías de comunicación o de unión entre los diferentes niveles que componían el cosmos entre los habitantes de Mesoamérica. Aún hoy, es posible encontrar esas antiguas creencias entre los descendientes indígenas actuales de nuestro territorio.

Ellos llevan a cabo ceremonias *sui géneris,* donde se plasman estas arcaicas creencias que son recreadas en diversos sitios, como cuevas, pozos y ojos de agua; así como el culto a los astros del firmamento y las cumbres prominentes de algunas montañas de la región. Aquí abordaremos los ritos propiciatorios agrícolas en cuevas realizados a principios del ciclo agrícola.

---

[3] Federico Bonet, *Cuevas de la Sierra Madre Oriental en la región de Xilitla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

[4] C. Good Eshelman, *op. cit.,* p. 375.



Mapa 1. Plano del municipio de Aquismón. Fuente: Ferrer Argote, 1983: 1-13.

Ritos agrícolas propiciatorios

Los rituales agrícolas propiciatorios teenek, que se realizan el 3 de mayo y que se acompañan con la música de sus danzas de arpa en una serie de ofrendas relacionadas del ciclo agrícola de temporal, son expresiones rituales de manifestaciones locales de una tradición más amplia. Asimismo, constituyen formas dinámicas de una cultura milenaria y de un sustrato mesoamericano muy antiguo, aún vigente.

Se llevan a efecto rituales propiciatorios (3 de mayo) para atraer la lluvia y que el preciado líquido no falte a lo largo de todo el ciclo agrícola. Dichos rituales se realizan en cerros, cuevas o depósitos de agua. Entre las cuevas están la de Bocomiin, la del agua, la de la Ventana, la de la Fertilidad.



Foto 1. Las cuevas como lugares de adoración a las deidades en los rituales. Autor: César Hernández Azuara.

La danza tiene un rol muy importante en estas ceremonias y en la ofrenda musical y dancística. Se ruega a Muxilan o Manlaab para que envíen la lluvia y ayude a la germinación de las semillas. Asimismo, se pide a la madre tierra que haga brotar las nuevas plantas. Se pide al Trueno Mayor Manlaab para que no envíe los vientos del norte, ya que ellos son muy perjudiciales, con el fin de proteger a la milpa y que estos vientos huracanados no quiebren las cañas de maíz. También piden que los dueños de la milpa no sean presas de las envidias que acarrea este viento nefasto del norte o enfermen a causa de un mal aire.

En esta época del año, el agua escasea en la región, por lo que es necesario realizar algunos rituales propiciatorios para pedir a las deidades de las cuevas y cerros su benevolencia para que el agua llegue pronto y, con ello, iniciar la siembra de los granos de maíz. Estos rituales propiciatorios se verifican en las cuevas y depósitos de agua potable en toda la región del municipio de Aquis-

món, así como en las norias y manantiales. El agua que provee al municipio proviene de la cueva del agua que bombea a un gran depósito para su redistribución. El abastecimiento del agua se hace para varias comunidades del municipio. La bomba del agua es un motor eléctrico sumergible que se usa en esa cueva. Enclavada en las estribaciones de la sierra en dicho municipio de Aquismón, se llega a la cueva del agua por un camino de terracería que conduce a la comunidad del Aguacate. De ahí, se toma otra camioneta para la cueva del agua, situada en la comunidad de Tampemoche. Se llega primero a la comunidad del Aguacate en caballo o camiones de redila o camionetas, y luego se toma camino en caballo o camión de redilas para llegar a la cueva.

Fiesta del 3 de mayo o Fiesta de la Santa Cruz. Es, quizás, una de las más significativas. La realización de esta fiesta por parte de los indígenas, es con el fin de solicitar a las deidades que moran en las cuevas, "para que no falte el agua para la milpa". Esta fecha marca el fin de la temporada de secas y el inicio de las lluvias, tan necesarias para sembrar la milpa de temporal y sus cultivos asociados, el chile, el frijol, la calabaza. Este ritual se realiza en una cueva de donde extraen el agua para el pueblo cabecera y sus comunidades.

La cueva está localizada, como ya mencionamos, en un lugar perteneciente a la comunidad de Tampemoche; para ello, se atraviesa un paraje, donde se logran ver los tubos (que vienen de la cueva) que transportan el agua con dirección a un recipiente colocado en un sitio alto, más accesible y más cerca de la comunidad del Aguacate. Para llegar a este sitio, atravesamos varios potreros y terrenos con bastante vegetación y árboles añosos. Al caminar hacia él, se escucha el canto de aves canoras, clarines, calandrias y primaveras. Se logran avistar en el camino, mientras se interna uno o dos nidos de calandrias sobre los cables de electricidad que sostienen torres de metal. Estos cables alimentan con energía eléctrica a la bomba de agua sumergible, que extrae el agua hasta el tinaco hecho de piedra, en un lugar alto, desde donde se distribuye por gravedad al poblado y comunidades.

Descripción del ritual y la cuenta de la ofrenda. Al llegar a esta cueva, los indígenas teenek han elaborado un altar con palos sobre el concreto que sostiene

los tubos para el agua; ostenta un vistoso arco adornado con palmillas y flores rojas de bugambilias. Abajo del arco y sobre el altar, se ha instalado la efigie de san Rafael, el señor del agua. Al pie del altar se ha puesto la colorida ofrenda alimenticia o tepoxtalaab. Entre los alimentos ofrendados que podemos identificar están cuatro bolimes grandes, mole, atole, pan, aguardiente, café, atole, refrescos, tabaco, copal y ceras encendidas.

El especialista ritual (kowloome) es el señor Juan Martínez Tomasa, médico tradicional y curandero. Todos los asistentes oran en teenek y el ritualista bendice el altar y la imagen colocada en este sitio bendiciendo los cuatro puntos cardinales. Esto se lleva a cabo con el sahumador, echándole pequeños puños de copal contados que se vierten en el sahumerio y rezando en voz alta en teenek. La oración está dedicada a los Manlaabs de cada punto cardinal. La actividad ritual, en esa fecha, está destinada a pedir a las deidades para que no falte el agua en el ciclo agrícola que se avecina, pedir el bienestar y la salud de la familia; así como por la abundancia generada por la fertilidad de la tierra al llegar los seres húmedos de la naturaleza.



Foto 2. Especialista ritual, Juan Martínez Tomasa. Autor: César Hernández Azuara.

Toda la ofrenda y el ritual siguen un orden y una cuenta establecida por la tradición cultural, comenzando por el oriente y siguiendo en un sentido levógiro (de derecha a izquierda); es decir en el sentido contrario de las manecillas del reloj: este, norte, poniente y termina con el sur. Dicho evento cósmico, descrito en el ritual, es la representación celestial mesoamericana. Para concluir, se sirve café y se consume entre los asistentes al ritual, los bolimes, el pan, los refrescos y cervezas hasta comer toda la ofrenda. Entre el tepoxtolaab (ofrenda etérica ofrecida) se encuentra el incienso y la música chiquita de la danza tzacamson del aguacate, de los señores José Atanasio Isidro (arpisto) y del rabelero Cenobio Martínez González, quienes tocan la música chiquita al comenzar el ritual, interpretando el *khidel* de entrada (de nueve sones) saludando a la imagen colocada en el altar, en la entrada de la cueva del agua. Posteriormente, se interpreta el *kidhel* de doce sones (dedicados a los meses del año) y luego el *kidhel* de los difuntos o siete sones, que es la ofrenda para los difuntos[5] y son interpretados por la danza para que los danzantes bailen frente al altar.



Foto 3. La danza tzacamson en el depósito de agua. Autor: César Hernández Azuara.

[5] En todos los rituales, el culto a los difuntos es obligado, ya que ellos son los intercesores con las deidades.

Más abajo, dentro de la cueva, se ha instalado otro altar y arco en miniatura con doce flores blancas y una ofrenda chiquita muy *sui géneris* que, a continuación, detallo: se colocan sobre el piso cuatro hojas de papatla (en teenek, *dhulup*. *Heliconia schiedeana*), las cuales contienen cuatro tamales de bolita de masa, con pedazos de hígado de gallo, que parecen ojos. Cada papatla tiene un número exacto de tamales. Están dedicadas a los puntos cardinales: las doce rosas blancas envueltas que suman doce hojas de naranjo. Tiene relación este número con el oriente, según nuestro informante, así como el número de puños de copal vertidos en el sahumador cuando la oración va dirigida al oriente. En el sur, le corresponde el número 9; al oriente, le corresponde el número 8, y al norte, el número 7. Este número, así como sus múltiplos es de los muertos.



Foto 4. Ofrenda miniatura para las deidades cársticas. Autor: César Hernández Azuara.

Asimismo, se colocan doce ramilletes de flores blancas naturales en miniatura envueltas en hojas de naranjo, así como doce porciones de bolim en platos miniatura, con pedacitos de tortillas de maíz. También, un plato gran-

de con bolim y a los lados se dos velas encendidas y dos vasos desechables, uno con agua y otro con atole. El atole representa, según nuestro informante, la nube que sale de la cueva y que es generada por el agua de la caverna. Esta cueva es una especie de bodega donde nace el agua que sale para formar una nube en forma de vaho o vapor de agua hacia el exterior. Así, dichos rituales indígenas y sus ofrendas vinculan el mundo terrestre con el mundo celeste y con el inframundo cárstico. De esta manera, la sofisticada ofrenda miniaturizada en el interior de esta cueva y otra más, colocada en la entrada principal de la cueva, representa y va dirigida a Dhipaak y a los seres húmedos que moran en el sitio.

La ofrenda es el pago que se le hace a la tierra, que llaman ellos Bocomiin, por los favores recibidos. Este espíritu vegetal invocado que proviene de las cuevas, el mundo de la riqueza, es una especie de espíritu energético y fértil que provoca en la semilla la germinación, el crecimiento y la multiplicación.

En la entrada a la cueva se coloca un arco grande con doce ramilletes de flores rojas (bugambilias), palmilla y un altar. Ahí se coloca la ofrenda alimenticia, y al fondo y sostenido por un travesaño de madera, se sitúa la imagen de san Rafael, el dueño del agua en el catolicismo. Don Isidro Serafín Francisca, arpisto de la danza tzacamson de Tampate, refiere respecto de la figura de este santo católico: "Dentro de la liturgia católica, san Miguel Arcángel es el señor que riega todo en la tierra, él es el mero *patrón del Centro o punto cardinal central*, que es el mero centro del agua. Es el Santo Patrón que maneja todo y tiene sus subordinados como san Rafael y san Gabriel. *San Rafael es el santo patrón del agua* y *San Gabriel el patrón de todo el viento.* Se debe de hablar en el ritual y pedirles a ellos todo lo que se requiera para la buena cosecha".[6]

El lugar que le corresponde a San Miguel, dentro de la cardinalidad teenek, es el centro o quinto punto cardinal. En todo ritual se condensa un pensamiento mesoamericano heredado, que posee un marcado sincretismo con el pensamiento católico y nos hace penetrar al mundo de las antiguas

6 Testimonio de don Isidro Serafín Francisca, arpisto de la danza tzacamson. Las cursivas son del autor.

divinidades prehispánicas de las cuevas y los cinco puntos cardinales vinculados con las divinidades que gobiernan la madre tierra y los santos católicos. Estas deidades son representadas por Muxi, Pulik Manlaab, Bocomiin, Pulik Paylon y Pulik Uxcuelaab y otros desdoblamientos de los dioses autóctonos, así como a los muertos.

López Austin subraya la importancia de las cuevas, los cerros y los montes como depósitos de agua en la religión mesoamericana. Sobre ellos subraya la importancia de estos lugares, ya que "Fueron *personalizados como dioses* estrechamente vinculados con las lluvias, pero también con la enfermedad y la muerte. De ellos emanaban tanto el indispensable líquido, como las malas influencias en forma de enfermedades, accidentes y meteoros acuosos dañinos a las cosechas".[7] Estos dioses personalizados eran dueños de la "montaña arquetípica", del bosque, de las cuevas, así como de las plantas domésticas que nutrían al hombre.

Así encontramos que los teenek consideran a Muxi como la deidad suprema: del trueno, del mar, de la lluvia, del relámpago, del rayo y de la vegetación y aun de los animales.[8] Sujetos a Muxi, se encuentran los truenos menores que moran en los puntos cardinales restantes de la jícara celeste y que son los encargados de particulares meteoros que ocurren en la tierra. De ellos emanan las distintas precipitaciones y vientos, benéficos y maléficos a los cuales hay que rendirles tributo mediante la ofrenda, alimenticia, floral, líquida y etérea (copal, sabores, la música de arpa).

Los números en los rituales son muy importantes para las asociaciones armadas, por los ritualistas teenek (número de tamales de bolita, de flores, los cuatro puntos cardinales, número de sones). Todo esto constituye un sistema de representaciones simbólicas del universo teenek, que se plasma en el tepoxtalaab u ofrenda ritual alimenticia, musical o etérica. Para ello, se usan

---

7 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* I, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 64. Las cursivas son del autor.

8 Anath Ariel de Vidas, "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en Marion María Odil (coord.), *Antropología simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1995, pp. 135-139.

ciertos números en cada ofrenda floral y en los sones interpretados por las danzas de arpa y su música. De igual manera, se hace uso del copal contado en paquetes que se vierten en pequeños puños sobre el sahumador. Estos paquetes de copal blanco se utilizan en diferentes porciones numéricas en cada punto cardinal cuando se bendice y se hace oración en cada uno de ellos. A cada punto cardinal le corresponde cierto número de puños de copal molido que se vierte sobre el sahumador: doce puños al oriente (dedicados al sol), siete puños al norte (dedicados a los difuntos), ocho puños al poniente y nueve puños al sur (dedicados a la deidad de la tierra).

Además, se colocan las siguientes ofrendas en un altar y arco en miniatura. Se adorna el arco en miniatura con doce ramos de rosas blancas y hojas de palmilla. Cada ramo contiene cinco rosas blancas. El número de flores en cada punto cardinal también se debería de colocar en el altar, pero como son un gran número, que representa un gran costo económico, sólo se colocan las primeras (ramos de flores) representativas.

En el altar del interior de la cueva, en el arco, se colocan cuatro tamales de bolita cocidos en hoja de papatla; cada uno contiene determinado número de tamalitos de bolita con un minúsculo pedazo de hígado de gallo. De los dos tamales de bolita de la izquierda, el primero tiene 49 microtamales de bolita, y de los dos restantes, el primero de la derecha contiene 81 microtamales de bolita en la papatla. Es decir, el tamal contiene nueve hileras de nueve, separadas en cuatro y cinco hileras. El segundo contiene un número mayor de tamales de bolita, igual al primero de la derecha; contiene, en total, 72 tamalitos de bolita, doce columnas (seis en cada sección de la papatla) y doce filas (seis filas en cada sección de la hoja) en cada sección de la hoja de papatla; sumando un total de 144.

Se colocan, además, doce platos con bolim y tortillas en un plato grande con bolim y pollo. Asimismo, se colocan dos vasos uno con agua y otro con atole. En los extremos arden dos velas de cera. Esta ofrenda no se consume entre los asistentes y todo se queda en el interior de la cueva.

Generalmente, los números empleados en las ceremonias ritualistas son el 3, 4, 5, 7, 9, 8, 12, 13, 18, los cuales están dedicados a las deidades de los

cuatro rumbos y su centro y a sus elementos (viento, aire, lluvia, relámpagos, truenos). La numerología empleada y plasmada en la ofrenda del altar y arco pequeños dentro de la cueva va dirigida a las deidades del agua, del viento; a los truenos de los cuatro rumbos y su centro; a Dhipaak y a los difuntos.

El número 12 refiere a los 12 meses del año y al punto cardinal del oriente; el 9, al número de los sones interpretados en la primera fase del saludo a las imágenes del altar y al punto cardinal del sur. Asimismo, este número hace referencia a la gestación del hombre como especie. El 8 corresponde al poniente y es el número de meses de la gestación de la mujer, según el médico tradicional don Miguel Ángel Calixto Pazarón; así como al infinito o al cosmos que se representa en las ofrendas y la música de sus danzas de arpa. Este informante habla sobre la simbología de los números y los colores en los rituales en las ofrendas o *tepoxtalaab*:

> Los números son aquellos que tienen en sí un poder y una relación con ciertos fenómenos naturales y que empleamos en nuestros rituales y las ofrendas. Por ejemplo, el número cuatro designa a las estaciones del año, los puntos cardinales; el cinco denota a los puntos cardinales con su centro. El siete designa los colores del arcoíris, los siete sacramentos, las siete pléyades, las siete potencias y los siete pecados capitales, así como los siete días de la semana. Es el número de los muertos. De los siete colores del arcoíris, sólo podemos ver esos colores que forman el color blanco; el color inmaculado, ése no se ve. El color blanco es el color de la resurrección. Vemos el azul o el color comba celeste; el anaranjado o color oro rubí; el verde representa el rayo de la curación, es el trabajo del poder; el morado es el color de la nobleza, es el rayo de la banda piadosa; el rosa es el color o el rayo del amor, el color del Espíritu Santo.
>
> Nosotros los huastecos somos descendientes de las doce tribus que se esparcieron por el mundo en tiempos de Jesús el Cristo. Fueron nuestros ancestros los primeros que llegaron a estas tierras a poblarlas. En la ceremonia del despertar de Zipac y cuando se hace el ritual para que no falte el agua el 3 mayo, se ponen en el altar 12 platitos con comida, que representan los 12 meses del año, para que vaya bien la empresa agrícola todos los meses del año. Se pide a los dioses de las cuevas

para que no falte el agua; también, ésta es la ofrenda para la tierra y para cada uno de los meses que componen el año y no falte el agua. La ofrenda se sirve en platos pequeños porque es para Zipac el espíritu del maíz que pronto estará en la milpa. La ofrenda consiste en pequeños trozos de bolim o de pequeños trozos de tortillas; se ofrenda, de igual manera, dulces, atole, tortillitas, vasos chicos de refresco, agua, un guajito, entre otros. Cuando se ofrenda para las ánimas o los muertos, se sirve en platos grandes o chicos la comida en el altar, esto ocurre en todos los rituales, como el de la bendición de una casa o cualquier otro. Se ofrecen como ofrendas 49 tamales en siete platos; es decir, siete tamales en cada uno de los platos, que son para los difuntos. Este número es el número de las ánimas o los muertos. Cuando se ofrecen 81 tamales, la ofrenda va dirigida al viento. Siete es el número de Dios; nueve es el número de Jesús, el Cristo; el 13 es el número de los muertos, al igual que el 49, ya que este último es un múltiplo del primero. También, el 13 es el número de la suerte para las personas.

El 8 es el número de la gestación de la mujer, ya que, generalmente, la niña nace a los ocho meses y días. Es muy raro encontrar niñas que hayan nacido en el mes número nueve de embarazo. El hombre nace, como regla general, a los nueve meses, con cinco o seis días después. Se tiene el conocimiento de que, el primer niño varón que nace de una pareja en matrimonio, nace con un *don* o con poderes especiales, ya que es escogido por Dios. Tal vez se dedique a curandero o a tener poderes fuera de lo normal respecto de los demás seres humanos. Esos poderes son algo divino. Es algo que está muy cerca de Dios. Esta persona que nace con dichas características tiene mucha seguridad en sí misma y, tal vez, se dedique a curar o a ser músico ritual. Las semillas del maíz se siembran en los meses de mayo o junio, cuando ya han caído las primeras lluvias, por las plegarias de los rituales hechos desde mayo en cuevas y cerros o manantiales. Para julio, la planta ya germinó y creció, ya no necesitará mucha agua, pero sí cuidados.[9]

[9] Testimonio de Miguel Ángel Calixto Pazarón, médico tradicional.

Como se pueden observar, las ofrendas en el interior de la cueva van dirigidas al espíritu del maíz Zipac o Dhipaak (por ser una ofrenda pequeña) y a las deidades de las cuevas o seres fríos del agua[10] y sus elementos; así como a los puntos cardinales del oriente (donde mora Muxi, señor del trueno y deidad suprema teenek) y a los difuntos (que ayudan a los teenek en la empresa agrícola al interceden por ellos con los santos).

La ofrenda en el exterior de la cueva. En la entrada de la cueva se coloca un gran arco y su altar. La imagen de san Rafael se coloca sobre un mantel, sostenida con un travesaño en los extremos del arco. El altar se construye con un arco adornado con palmilla y doce flores de bugambilia color lila y una cama de varas de otate y wilis. Sobre esta cama de palos o wilis u otates se colocan varias hojas de papatla, quedando, de esta forma, armado el altar improvisado. En él se ponen las ofrendas: ocho bolimes grandes, aguardiente, atole, refrescos, pan, galletas, salsa. A un lado del altar, la danza de tzacamson interpreta la música ritual con sus sones que bailan los danzantes. El esquema musical de la danza en los rituales se explica más adelante. Toda la ofrenda alimenticia se comerá entre los asistentes al ritual.

La ofrenda en el depósito del agua. Para cerrar con la serie de rituales dedicadas a despertar a los seres fríos y el despertar de Dhipaak en las matitas del maíz que se sembrarán, se realiza un ritual en el depósito de agua, donde se distribuye a las comunidades del municipio de Aquismón.

---

[10] *Muxi* se manifiesta con la lluvia y demás fenómenos atmosféricos, como el viento, el trueno y los relámpagos. Su ubicación en el cielo es al oriente o principio del universo teenek y es el asiento del Trueno Mayor. Las lluvias asociadas a este punto cardinal traen abundancia, fertilidad y salud. A. Ariel de Vidas, *op. cit.,* p. 141.



Foto 5. La ofrenda en la entrada de la cueva del Agua. Autor: César Hernández Azuara.

El ritual consiste en la bendición del preciado líquido en los cuatro puntos cardinales del depósito. Se hacen oraciones en teenek, se sahúma a cada punto cardinal con los paquetes de copal que le corresponden y se coloca una gran ofrenda alimenticia, floral y líquida. Se interpretan los sones marcados, según el orden del ritual para cada khidel musical en el altar levantado, y los danzantes bailan al ritmo de la música de la danza tzacamson. Esta danza es propicia para el despertar de Dhipak y los seres fríos en las próximas lluvias del ciclo agrícola. Dichas asociaciones son muy importantes en la cosmovisión teenek.



Foto 6. Ofrenda en el depósito de agua, 3 de mayo. Autor: César Hernández Azuara.

En la imagen del arco miniatura dentro de la cueva se logra observar la ofrenda alimenticia, los doce platos con mole y rebanadas de tamales de pura masa en cada plato. Se sirven, de igual forma, doce platos con agua o refresco. Además, se contratan los servicios de un sacerdote para que realice una misa solemne en el sitio. Como parte final del ritual, todos comparten la comida preparada que fue colocada en el altar improvisado. Las danzantes bailan en rueda, mientras que los varones lo hacen en dos filas, siguiendo al capitán que porta la vara de mando; todos siguiendo los kidheles de los sones interpretados por el dueto de la danza tzacamson. La interpretación de la danza tzacamson en esta etapa del ciclo agrícola es muy representativa. La danza pequeña representa el despertar del dios Dhipaak al llegar las primeras lluvias, que pondrán activo al espíritu del maíz en las plantas sembradas para que crezca, se desarrolle y produzca el fruto; pero antes de eso, se debe de dotar de espíritu o de alma a la milpa, enterrando el corazón de un gallo en el centro de la milpa y realizando varias ofrendas alimenticias, como varios bolimes, aguardiente, flores, incienso, frutas y la música de la danza chiquita o danza tzacamson. Todo esto sucede alrededor de un arco altar elaborado exprofeso para esa ceremonia ritual.

La ofrenda musical contada

En general, las danzas en su tarea musical y como parte de la ofrenda a las deidades, recrean en su desarrollo el esquema del ritual que se hace en las ceremonias agrícolas a lo largo del año; es decir, se plasma la vida y el trabajo agrícola, desde la siembra, hasta la cosecha del maíz. También se esquematiza en la ofrenda y en la música de las danzas, el cosmos. Así, se ejecutan los sones que se esquematizan en los pasos musicales de los danzantes en los rituales o esquema de los cuatro puntos:

1. Los sones de llegada o entrada.[11]
2. Sones de medianoche.
3. Sones de madrugada.
4. Sones del amanecer.

Para iniciar, se tocan los sones (cinco sones) para saludar a los puntos cardinales; luego, el saludo a las imágenes del altar (nueve sones) y los instrumentos musicales. Después, se toca el kidhel de doce sones (hasta 18 sones) para los doce ángeles o pulikpaylomlab o meses del año o 18 sones para los meses antiguos prehispánicos. Posteriormente, el khidel de los difuntos (siete sones). El khidhel de la ofrenda para compartirla son los sones de la fertilidad de la mujer.

En las celebraciones y rituales al maíz se interpretan diversos sones en cada una de las cuatro etapas en que se dividen los rituales. Cada uno de ellos acompaña un momento particular ritual. En esos momentos, los números 4, 5, 7, 8, 9, 12, 13 y 18 son números que poseen un amplio sentido metafórico, que refleja la cosmovisión teenek. Así, los números 4 y 5 están vinculados con los rumbos del universo y los cinco puntos cardinales, incluyendo al centro. El número siete y sus múltiplos, son de las ánimas y los muertos. Los muertos siempre están presentes en todos los rituales teenek. El 81 es el número dedicado al viento.

El nueve es para dedicar el khidel de nueve sones para saludar a las imágenes del altar, que tienen relación con las deidades autóctonas de la fertilidad (Bocomiin). Estos sones no tienen nombre. El número 13 es, también, el número de los difuntos. Los demás números, como el 18, tiene relación con la reproducción y, antiguamente, se refería al número de los meses del calendario ritual maya y mexica.

El kidhel de los siete sones está dedicado a los difuntos. Aquí los danzantes comienzan a bailarlos. Incluso, las ofrendas de comida que se ofrecen lo

[11] Se comienzan con un kidhel del *saludo a las imágenes,* que es un conjunto de 12 sones. Éste es el saludo a la madre tierra y al sol; luego sigue el kidhel a los difuntos, que son siete sones, entre los que destacan: el son del alimento sagrado, el son del muerto, el son del zopilote, la colmena, el incienso, la alegría, entre otros; después vienen los demás kidheles especiales.

hacen en siete platos, que dan un total de 49 tamales ofrecidos a los difuntos. Cuando se ofrecen 81 tamales de ofrenda, ésta va dirigida al viento, al Pulik Man. En lo musical, la ofrenda se ofrece en paquetes musicales llamados khideles: unos dedicados para los puntos cardinales y sus deidades, otros para las mujeres y para los hombres y los instrumentos musicales. Este mismo número de sones se ofrecen a las mazorcas blancas y seis para las mazorcas amarillas.



Foto 7. Los tamales de bolita dedicados a los muertos y al viento. Autor: César Hernández Azuara.

Como hemos visto, al principio de la ceremonia o ritual se interpreta el son de la entrada; luego, el saludo a las imágenes; posteriormente, se sigue con el son del incienso. El son sirve para sahumar a las imágenes del altar. Luego, se interpreta el son de la mesa, cuando ya está lista la ofrenda para compartirse con los presentes en el ritual. En ese instante, ya está lista la mesa para comer. Después, se toca el son del ofertorio, en el que se ofrece la comida a las deidades del cielo. Por último, se interpreta el ofrecimiento, para compartir la ofrenda con los presentes y terminar con el son de las gracias.

Toda la estructura musical de los rituales nos muestra una relación directa con la estructura sonora; así como el nombre de algunos de los sones interpretados. Toda la significación musical se construye en los momentos y en el esquema de los cuatro puntos que desarrollan las danzas de arpa. Las estructuras musicales a las que hacen referencia dependen de la acción ritual

de los cuatro puntos del esquema. Así tenemos, por ejemplo, el saludo a las imágenes, sones de medianoche, sones de la madrugada, sones del amanecer. Las acciones, los gestos y las conductas de igual forma se registran en el esquema: el saludo, pedir permiso, la rueda, las gracias. Las advocaciones a los nombres del maíz en sus diversas etapas de crecimiento: el niño Dhipaak, el jilotito, la semilla, el alimento sagrado, el abuelo, entre otros.

A lo largo del año, la música de arpa tiene una relación muy estrecha con el desarrollo de los rituales agrícolas dedicados al maíz. Sus significaciones forman una inmensa constelación de signos y símbolos que forman un riguroso universo alegórico de su cosmovisión. Durante los rituales se lleva a cabo una transposición del campo de la cosmogonía teenek al campo de la música de arpa, que podemos explicar como una expresión acústica de dicha cosmovisión, donde al maíz se le representa con la sonoridad y simbolismo de ambas danzas: La danza tzacamson hace referencia al niño maíz, al maíz jilote, y la danza pulikson al maíz maduro o a la mazorca madura. A dicha etapa de crecimiento del fruto de esta gramínea, se le representa en la música de arpa grande con la danza de cascabel o danza pulikson. Es decir, la mazorca madura es la representación musical que hace la danza pulikson, así como el jilote, con sus etapas anteriores, está representado musicalmente con la danza tzacamson. La etapa de la mazorca tierna es una etapa de transición del fruto de la planta del maíz. El fruto no está ni maduro ni muy tierno. En esa etapa, la danza tzacamson y la danza pulikson pueden tocar indistintamente en este ritual llamado kwetontalaab.

Las danzas, en su tarea musical y como parte de la ofrenda a las deidades, recrean en su desarrollo el esquema del ritual antes descrito de los cuatro puntos; que se hace en las ceremonias agrícolas a lo largo del año, realizado en cuevas, campos de cultivo, capillas y el hogar. Esto quiere decir que, con la música de sus dos danzas agrícolas (tzacamson y pulikson), se plasma la vida y el trabajo agrícola del hombre; desde la siembra, hasta la cosecha del maíz. Así, se ejecutan aproximadamente 200 sones en cada velada, realizando, con ello, una esquematización de las actividades agrícolas y la historia mitológica heredada en sus relatos orales y plasmada en los nombres de algunos de sus

sones, así como el desarrollo de la planta del maíz y su fruto y, de alguna manera, la esquematización del macrocosmos en cada uno de sus rituales, sus ofrendas alimenticias y la ofrenda musical.

Las melodías que se ejecutan al principio de toda ceremonia o ritual son: el son de la entrada, en el kidhel del saludo de doce sones; el del saludo a las imágenes con doce sones; el kidhel de siete sones para los difuntos; el son del incienso, que sirve para sahumar a las imágenes; el son de la mesa, cuando se pone la mesa para comer; el son el ofertorio, en el que se ofrece la comida u ofrenda a las deidades del cielo; el son del ofrecimiento, para compartir la ofrenda con los presentes, y para terminar, el son de las golondrinas; luego, una melodía para dar las gracias. El esquema de las cuatro partes se repite; sólo varían las melodías o sones escogidos en cada parte del esquema y tocando los sones de animales en las cuatro partes del esquema musical.

Ritos de consagración de músicos y danzantes

Para iniciarse en la danza, los músicos comienzan como danzantes. Se deben consagrar en alguna de las cuevas de la región, como la cueva de la Pila, localizada en el cerro de la Ventana. Es frecuente que la consagración se lleve a cabo en la cueva de Bocomiin, en la comunidad del Aguacate. Esta cueva también es conocida como la cueva de Kiili, por la infinidad de cotorritos o vencejos que viven en ese sitio. En esos lugares se realiza una ceremonia o ritual de consagración para músicos y danzantes, así como a sus instrumentos y aditamentos. Don Victoriano Orta afirma que él consagró a su hijo Román como músico y danzante en la cueva de la Pila y lo limpió de los malos aires, "para que cuando yo muera, mi hijo se quede dirigiendo a la danza y ella no se acabe, ya que ella es nuestra costumbre".

Ritual a los instrumentos musicales

A los instrumentos musicales se les realiza un ritual en cuevas y en fechas propicias del calendario cristiano, como en el día de santa Cecilia y en Año

Nuevo. Se realiza cuando los instrumentos son nuevos, al igual que los aditamentos de los danzantes. Por ello, "se necesita bendecirlos y quitarles las malas vibras", explica don Victoriano Orta, arpisto pulikson. Estos rituales, que hacen a los instrumentos musicales, son muy importantes para los músicos teenek, ya que los instrumentos musicales son considerados entes animados o personas y, como tal, tienen alma. Cuando los instrumentos son viejos, los teenek creen que periódicamente se les tiene que hacer un ritual de limpieza porque "les hace falta". Se dan cuenta de ello cuando los instrumentos musicales no dan los tonos requeridos y los danzantes se equivocan frecuentemente, y eso puede deberse a que "alguien te puede estar haciendo algún mal". En todos esos casos, se les realiza una Acción de Gracias para bendecirlos, solicitando a las deidades y a dios padre, *Pulik Man Laab o gran padre,* su protección y benevolencia. Dicha ceremonia tiene la finalidad de renovar la energía y apartar los malos aires que pueden afectar a los músicos y danzantes. Cuando los instrumentos ya cumplieron con su ciclo de vida útil, se les deposita en una cueva determinada para que descansen esos instrumentos viejos, así como los aditamentos que ocupaban los danzantes y que ahora están inservibles.

Cerros y paisaje

Hoy en día, en la tradición oral teenek de la Huasteca potosina, perviven las narraciones sobre el origen del maíz, donde los cerros, las cuevas y el paisaje juegan un papel preponderante en su vida ritual. Esta gramínea se obtuvo de una agricultura de temporal y forma la sustancia de la cual los seres creadores, que radicaban en los cerros, engendraron al hombre. En la actualidad, el maíz continúa siendo la base de la dieta indígena.[12] En uno de los relatos que los teenek conservan más frescos, se refiere sobre el origen del maíz.

El maíz es el engendro personalizado sobre un niño prodigioso que ellos llaman Dhipaak. Este niño nace de una concepción sobrenatural. Al pie de

[12] Anuschka van´t Hooft y José Cerda Zepeda, *Lo que relatan de antes*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2003, p. 23.

un manantial o nacimiento de agua, a una doncella (o futura madre de Dhipaak) le cae el excremento de un cuervo en la boca, y de esta forma es como concibe al niño-maíz Dhipaak.[13]

La tradición oral teenek narra que Dhipaak nació dentro de la familia *Bokom*. Este término hace referencia a la dualidad progenitora de la humanidad. Un ser andrógino que es mujer y hombre a la vez. Asimismo, Bokom es el espíritu del fuego que da sustento a la vida.[14]

En las narraciones míticas de Mesoamérica, en la época prehispánica, estos seres eran muy frecuentes. La familia Bokom es una entidad sublime que dio origen a los primeros seres creadores teenek y se le relaciona comúnmente con el cerro-madre, al que nombran Bokom Ts´en. Los cerros, por lo tanto, son protagonistas de la creación de la vida y, por este hecho, son considerados seres animados y lugares sagrados donde moran los espíritus de los dioses y los reservorios de los alimentos y el agua, ya que ellos son testigos del origen del agua, el fuego, el maíz y otros elementos vitales para la humanidad teenek.

En el medio topográfico que rodea a las comunidades indígenas existen sitios hieráticos, donde se realizaron los actos de la generación de la vida, en general, de hombres, plantas y animales. Las cuevas, los cerros, manantiales y nacimientos de agua fueron y son todavía los protagonistas activos dentro de la creación divina que pervive en la actualidad dentro de la narrativa oral. Los cerros y las cuevas constituyen para los teenek, los sitios más sagrados donde se engendró la vida de sus antepasados y su misma existencia depende de los recursos que los cerros y las cuevas proporcionan para sus comunidades. Uno de los sitios más sagrados es el Pulik Ts´, en el cerro grande; la cueva de Bocomiin, la de la fertilidad, la del aire, la del agua, entre otros.[15]

Según los teenek, el Pulik Ts´en fue quebrado por el trueno grande, Pulik Mámlaab, para sacar de ahí los granos de maíz que una hormiga arriera robó a los hombres y que en ese sitio tenía almacenado. Cuentan las narraciones teenek que los antiguos hombres se percataron que una hormiga había roba-

13 *Ibidem*, p. 24.
14 *Ibidem*, p. 25.
15 *Ibidem*, p. 58.

do su maíz, por lo que solicitaron a los truenos chicos, los Tsakam Manlaab, para que quebraran el cerro y recuperaran su maíz. Dicho objetivo no lo pudieron llevar a cabo los truenos pequeños; por lo que solicitaron al trueno mayor que los ayudara a quebrarlo. Pulik Manlaab lo quebró al tercer día de habérsele solicitado el favor; después de asestar el tercer golpe a la montaña. El cerro se fracturó en tres pedazos, produciéndose mucho polvo que cayó sobre las cabezas de las personas; por ese motivo y desde ese momento, hoy la gente cuando es mayor se le pone el cabello blanco: el pedazo grande se quedó ahí y es la base del cerro, que ahora nombran Pulik Ts´en; a otro pedazo, que formaba la punta del cerro, le llamaron Tidhoch Ts´en o cerro quebrado, y el tercero, que era la parte de en medio, lo nombraron Bokom Ts´en o cerro Wilte´Ts´en.

Al quebrar el cerro, el Pulik Mamlaab recupera el maíz. Este grano representa (en esos tiempos de hambruna y muerte) la salvación de la humanidad teenek. Esta semilla fue y es el alimento fundamental que rescató de la hambruna a esos antiguos pobladores. De ahí en adelante el maíz sería en esta segunda aparición, hasta la actualidad, la base de la alimentación de los teenek y demás etnias que habitan lo que ahora llamamos Mesoamérica. Por ello, los teenek piensan que en su cerro sagrado se originó esta segunda aparición del maíz y que su vida dependió de ese grano.

El cerro entre los teenek coincide con la concepción prehispánica náhuatl del cerro como cerro de agua (altépetl) y sinónimo del lugar escogido para la fundación o asentamiento humano. Dicha concepción está ampliamente documentada en fuentes primarias y libros de connotados investigadores.

Los teenek actuales creen que los truenos y relámpagos son los proveedores del agua. Ambos (los truenos y relámpagos) provienen del cerro sagrado. Ellos son los encargados de traer la lluvia necesaria para el desarrollo de la agricultura. Mientras que el rayo, en la tradición oral, permite la quema del terreno para inaugurar la temporada de quema, de la tumba o roza de los materiales sacados de la parcela. Estos truenos tienen una clara asociación con el Pulik Mamlaab, el trueno mayor; el tronador; el gran abuelo, que llaman Muxi. Este cerro, en la tradición oral, se ubica en el tiempo del periodo

antediluviano. Mencionan los teenek que, al caer el diluvio, los animales se fueron a refugiar en el Pulik Ts´en y son los que ahora viven ahí.

Según los informes recabados en el trabajo de campo, este ritual de consagración y limpia de músicos y danzantes, así como de sus instrumentos musicales, sirve también "para apartar la envidia" y las "malas acciones que pueden hacer las personas" a los músicos y a sus instrumentos. Esas malas acciones hacia los músicos tienen el objetivo y la finalidad de hacer un daño a los tocadores y causarles algún perjuicio o maltratarlos de alguna manera. Por ello, la mayoría de mis informantes han coincidido en protegerse realizándose una limpia. Don Eucario Martínez, de la comunidad de Tancuime, menciona que, para llevar a cabo esta ceremonia:

> Los músicos deben de tener fe, si no [la tienes], te enfermas. Siempre hay envidias y gente que viene con burlas y no respeta. No hay necesidad que te maltraten. Por eso se enferman algunos danzantes o músicos con ese tipo de actitudes. Las personas que tienen fe, tienen gusto y les gusta la danza porque están protegidos y no les pasa nada. Por eso siempre se hace el ritual de protección. La ceremonia que se lleva a cabo es para que tengamos fuerza y *que los instrumentos adquieran alma como una persona que está viva. Los instrumentos son como nosotros, tienen alma y espíritu, igual que uno,* y así puede uno estar más tranquilo, al no fallar nuestro instrumento en las veladas. Si los hombres tocan, los instrumentos cantan. Un instrumento musical es como un hombre, que canta y sirve para alabar a Dios junto con la danza.[16]

De manera general, la ceremonia o ritual propiciatorio se realiza para pedir la fuerza que requiere el músico y su instrumento cuando todavía no se han consagrado los instrumentos nuevos que se compran; o bien, cuando ya tienen un largo tiempo que no se ha refrendado la limpia a los instrumentos musicales en uso. Los lugares donde se lleva a efecto esta ceremonia son: en una casa particular de la comunidad o en alguna cueva. La más socorrida es la cueva de Bocomiin (en el municipio de Aquismón) y las cuevas de la Fertili-

16 Testimonio de Eucario Martínez, de la comunidad de Tancuime. Las cursivas son del autor.

dad y la cueva del Viento, sitios considerados sagrados por los indígenas que se encuentran en el municipio de Huehuetlán. Asimismo, se realiza esta ceremonia, por lo general, el 22 de noviembre, día de santa Cecilia, patrona de los músicos. Aunque la fecha puede variar, siempre se busca un día adecuado para realizar este ritual propiciatorio para la iniciación de músicos y danzantes. Antiguamente, cuando los músicos se retiraban, se hacía una ceremonia de retiro de la danza y se depositaban los instrumentos viejos en esas cuevas, para que el Trueno los recogiese. Otro informante subraya lo siguiente:

> Actualmente, los instrumentos musicales se heredan de padres a hijos y no se abandonan en las cuevas, como en antaño se hacía. Los danzantes acuden a las cuevas a pedir fuerza y a barrerse para que se protejan y para que la danza se oiga bonito. También se pide en ellas para que la danza dure y sea solicitada en la boca de los humanos y se escuche melodiosa y hermosa la música a Dios. Si quieres que te vaya bien, ve y pide en esas cuevas sagradas para el trabajo, para la salud. Ahí mora el viento [*Pulik Man Laab*], él te limpia y al salir de ahí sales como si fueras otra persona. El viento te limpia todo, pero tienes que llevar una ofrenda a la tierra, al agua y al viento. Siempre se lleva un bolim y el corazón de un gallo y se sahúma con copal blanco y se dicen oraciones.[17]

En esta ceremonia se lleva a efecto una procesión hasta ese lugar, donde será el acto ritual. Actualmente, se acostumbra (por lo menos desde 2006, que se realizó esta investigación) que un sacerdote católico celebre una misa en ese lugar. Asimismo, se organiza un rosario hecho por un rezandero. En la misa se bendicen los instrumentos musicales y los aditamentos utilizados por los danzantes. Se ofrenda toda clase de comida ritual frente al altar y arco ceremonial. Se sahúman los instrumentos musicales y se realiza, al terminar

[17] Entrevista y plática con el curandero teenek y presidente de la Organización Social de Salud de la Medicina Indígena, Miguel Ángel Calixto Pazarón (57 años). La sede se encuentra en el municipio de Aquismón, San Luis Potosí. La organización está conformada por una mesa directiva, un secretario, un tesorero, suplentes ayudantes y un Consejo de Vigilancia. En total son 14 integrantes en dicha organización médico-indígena. Todas las personas están avaladas en sus comunidades mediante un acta que los identifica como médicos tradicionales. No están afiliados al Seguro Social, sólo tienen una interrelación de amistad y cooperación mutua, al igual que con la Secretaría de Salud.

la misa, la velación a la imagen de santa Cecilia y la ofrenda musical de las danzas que asisten a la ceremonia. Las ofrendas se acompañan de las oraciones de un rezandero. El baile y la música de las danzas son parte de la ofrenda a las deidades, así como el esfuerzo físico[18] y el trabajo que ha generado el cansancio de los danzantes. Según los informes recabados en el trabajo de campo, se emplea en los rituales de Acción de Gracias de los instrumentos musicales, una especie de amuleto en forma de víbora. Don Isidro lo narra de la siguiente manera:

> En los rituales que hacemos con la danza empleamos una víbora de madera, es una serpiente coralillo, ya que tiene los anillos de colores: negro y amarillo en su cuerpo. Se emplea cuando realizamos una Acción de Gracias al instrumento musical, así como en el descanso de los instrumentos. Esa víbora sirve para que nos cuide cuando tocamos. Ahí se pone este amuleto, esta víbora de madera. La Acción de Gracias la realizamos el 6 de enero, el 12 o el 29 de septiembre. Éstas son las fechas en que hacemos la Acción de Gracias para el descanso de los instrumentos. La víbora la porta el danzante principal en la danza, bailando con ella. Este animal anda siempre en la tierra, es un ser terrenal sagrado. Es un amuleto que orilla los males y las envidias. Este amuleto en forma de víbora te defiende con su sabiduría. Acabando de danzar, se levantan los bolimes y la ofrenda, en general, para consumirlos entre los músicos y danzantes. En el ritual pedimos el permiso a la laguna grande, al mar, al Pulik Lejem y Pulik Manlaab.[19]

Como se puede notar en esta narración, posiblemente la serpiente representa para los teenek la encarnación del trueno, ya que, para pedir el permiso, se dirigen siempre al oriente, al mar océano donde sale el sol, que es el te-

[18] *Vid*. Según Good (*cfr.* sus obras de 2001a y 2001b, 2004a y 2004b y 2007), cuando fluye la fuerza o energía en un trabajo común realizado, donde intervienen todos los seres sociales de cierta comunidad, se dice que trabajan juntos cada uno de ellos, con el fin de lograr cierto objetivo en los rituales agrarios y ceremonias mágico-religiosas. Esto define, en cierto sentido, al grupo cultural en cuestión, que le da sentido de pertenencia. Todo esto se relaciona con el papel de la reciprocidad y el intercambio de dones en los rituales y ceremonias llevadas a cabo por dichos grupos indígenas de Mesoamérica. Cada uno de esos elementos componen y definen al grupo social.

[19] Testimonio de Isidro.

rritorio del Trueno Grande, Muxilan. En este punto cardinal, en el oriente, habita Muxilan, que es la vida del viento y la lluvia. Él es quien manda para que se muevan los aires y remolinos, así como los truenos; es el fenómeno climatológico que antecede a la lluvia. Ese ritual, curiosamente, lo realizan el 29 de septiembre, cuando se celebra a san Miguel Arcángel, quien, dentro de la religión cristiana, es la representación del Trueno. Según Ichon, la serpiente es la representación del trueno, que trae la lluvia. De igual manera, se menciona que la serpiente representa al dios maíz, que "debe de morir para renacer bajo la forma de la planta benéfica".[20]

Como una característica cultural de Mesoamérica, los dioses viejos o dioses del fuego, el sol y el poder de los gobernantes, están presentes en los mitos de creación de la tradición oral. A las representaciones de ancianos con su báculo en esculturas encontradas en la Huasteca se les asocia con la tierra, la lluvia, el sol, el fuego, la fertilidad, en general, ya que el bastón simbolizaba el agua preciosa.[21]

Miller y Taube[22] proponen que dichas representaciones se refieren al rayo, al anciano mismo, a quien los teenek denominan *Mam* y lo identifican como el dios trueno del cielo. Es una deidad celeste que, en la actualidad, conservan como uno de los dioses más importantes para la agricultura. Stresser-Péan identificó a este tipo de Dios, de los antiguos huastecos, como la deidad de la tierra y el rayo, el señor del año. Asimismo, asocia a estas deidades con el dios del pulque, capaz de recobrar la juventud por medio de la embriaguez, y le llamó Mam. Tapia Zenteno registra el término *Mam* para designar al abuelo, y Alcorn[23] en su trabajo etnográfico, lo relaciona con los poderes de la tierra que adquiere cuando la lluvia es traída por los Mam y la fecunda. Es uno de los más importantes y poderosos dioses del Este. De los diversos Mam, se

---

20 Alan Ichon, *La religión de los totonacas de la sierra,* México, Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 420.

21 Lorenzo Ochoa, *Tres esculturas postclásicas del sur de la Huasteca en Anales de Antropología*, vol. 28, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 221.

22 Mary Ellen Miller y Karl Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and Maya,* Londres, Thames and Hudson, 1993, p. 107.

23 Janis B. Alcorn, *Huastec Mayan Ethnobotany,* Austin, University de Texas Press, 1984, pp. 58-59.

reconocen las deidades ligadas a los cuatro rumbos del universo. Una de estas deidades habita en el oriente, el "paraíso del Este". La deidad se llama Muxi y se le describe como un hombre viejo, fuerte y peligroso, asociado al apóstol San Juan.

Alcorn, menciona que los teenek consideran a Muxi (o Muxilan) como un niño recién nacido al principio de cada año (enero). En esta época, la tierra se encuentra más lejos del sol. Al transcurrir el año, el niño va envejeciendo al llegar el invierno. Muxi, por lo tanto, es un niño al comienzo del año y un viejo al terminar, por el mes de diciembre. Los cuatro Mams (Mamlaabs) poseen ciertas características que los identifican y que, hoy en día, se asocian con ciertos nombres de los santos de la religión católica. El Mam del norte suele traer grandes tempestades, muy dañinas para la agricultura. Dicha deidad se asocia con el tabaco. Al Mam del oeste o el trueno del oeste se le asocia con san Pedro. El Mam del sur trae lluvias beneficiosas. El más poderoso de esos Mams es Muxi, que gobierna a los otros Mams. Él es el trueno mayor y es un dios que vive en el oriente, en un lugar paradisiaco, donde el alimento de los hombres y animales se genera. En este lugar hay agua en abundancia y pájaros cantores que la acompañan.[24]

Don Victoriano Orta, músico teenek de Tancuime, Aquismón, en una entrevista de mayo de 2006, delinea algunas características de Muxi y del lugar donde vive. De ahí proyecta sus diversos desdoblamientos: como relámpago, trueno, rayo. Él lo llama Muxilan, el trueno mayor, que vive en el oriente en una especie de paraíso, ya que es el Dios supremo de los mantenimientos:

> Ahí es el lugar donde vive Muxilan. En ese lugar este dios tiene muchas cosas de abundancia, es como un paraíso: Tiene muchos elotes, frijoles, calabazas. Hay muchos venados y bastante ganado como los caballos y las vacas. Ahí no hay hambres. Muxilan donde vive tiene de todo. Este dios tiene muchos nombres [o desdoblamientos]: *Shok Inic Zacam Manlaab,* que es el relámpago, el pequeño trueno del norte. El relámpago tiene sus destellos como cuchillos. Cuando aparecen los relámpagos es presagio de que habrá lluvia y aguaceros. En un principio,

24 *Idem.*

> el trueno Muxilan vivía en el oriente. Cuenta una leyenda que el trueno era un hombre anciano que se fue a vivir al norte debido a que no aguantó el ruido que existía en ese lugar donde primero vivía: el oriente. Por ello, por venganza, este *Mamlaab* manda los aires del norte; ellos siempre son malos, perjudican a la agricultura. Traen mucho viento fuerte y originan muchos remolinos. Esos aires son malos, tumba a las matas de maíz de la milpa. Y también derrumba los árboles grandes. Los aires que vienen del oriente, del poniente y del sur traen aguaceros benéficos para la agricultura. Estos hombres tienen muchos nombres, pero son lo mismo: *Sailed man sailed*, el trueno del reino, del mar; Muxilan, el hombre que está en el mar, y los cuatro Mamlaab, son lo mismo. El Muxilan es el mero papá de todos los demás truenos. Es el *Sailed inik,* el ángel, el hombre que manda el rayo a estas deidades como el Mamlaab, Muxilan y Pulik Paylon. Mushilan es el que maneja a los otros truenos pequeños. Muxilan es el gran dios trueno del este; el jefe de los demás truenos. Mam es él quien levanta el aire, él es El Trueno Grande, Manlaab es la representación del Trueno del norte y el *Pulik Paylom* es el eterno, el gran Padre del hombre [como la representación de esa deidad en su aspecto masculino]. Existe otro dios del norte, el *Xipaylonlaab* o *Boxil Paylonlaab*. Cuando se hace un ritual para sembrar, se le pide a esta deidad.[25]

Los teenek mencionan que Mamlaab tiene la figura de un anciano, que es el rey del mar. La mujer de Mamlaab es Bocom Miin y a ella se encomiendan los curanderos para aliviar a los enfermos. Esta diosa femenina vive en el (punto cardinal) sur. En general, en todos los rituales hechos por los teenek (rituales agrícolas, curativos, para pedir fuerza y salud, etcétera) siempre los nombran a ellos. Son a esas dos grandes deidades masculinas y femeninas, Bocom Miin y Bocom Paylon, a quienes se les rinde culto. Estos dioses son los que gobiernan la madre tierra y la advocación masculina es el Paylón, el dios Padre.

Dichos dioses tienen un aspecto dual: masculino y femenino. Así encontramos a Boco-Miin y a Pulik-Paylón como manifestaciones femeninas y masculinas de dichas deidades. Algunos otros nombres de estos dioses se

[25] Entrevista a Victoriano Orta, músico teenek de Tancuime, Aquismón

refieren a sus diversos desdoblamientos, que viven en los cinco puntos cardinales como truenos pequeños: Tzacam Maams. Existen tres Maams que son deidades y traen la lluvia: los del este, norte y oeste.

A Muxi se le asocia, principalmente, con el oriente y el mar, pero también vive en la sierra en el oeste y al norte. Algunos de estos dioses gobiernan la agricultura, la lluvia, la danza, la medicina o cualquier otro conocimiento que tienen actualmente los teenek, como el hilado y los tejidos hechos en prendas femeninas. Esas mujeres plasman en los tejidos, mediante dibujos bordados con forma de estrellas, árboles y animales (como el venado), que tienen relación con su origen y cosmovisión. En general, los teenek nombran a las cuevas Bocomiin, que es el nombre de la entidad y deidad femenina por excelencia.26

Según Benigno Robles —teneek de la comunidad de Tamaletón, Tancanhuitz, San Luis Potosí—, 27 el nombre Bocom Laab designa a los ancianos que viven en las cuevas. El sufijo laab es una partícula reverencial del nombre, por lo que el término Bokom es el nombre del personaje. Por otra parte, Ángela Ochoa menciona que la palabra Bokom se refiere a un sitio ancestral y sagrado de los teenek potosinos. Estos sitios son las cuevas y los cerros que son muy abundantes en la región. Comúnmente, a estos sitios se les nombra Bokom. Si dicho lugar sagrado se encuentra en un cerro, se le llama Bokom Ts´en, cerro del Bokoom, que hace alusión a los mitos de tradición oral de los teenek; mientras que Bocom Miin es el sitio sagrado que se ubica al interior de las cuevas y es la contraparte femenina por excelencia, la madre Mohosidad. A Bocomiin se le considera la mujer del Pulik Man, el trueno mayor. El Bocom es una especie de "moho" que se produce por la humedad de las cuevas. Esta humedad en los cerros también se hace presente, ya que es ahí donde nace el agua. A la cueva Bokoom, Ochoa también la nombra Pulik Paxaal o la Gran Cueva, donde mora el gran Muxi.28

---

[26] J. B. Alcorn, *op. cit.,* p. 59.

[27] Comunicación personal, 14 de marzo de 2006.

[28] Ángela Ochoa, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", *Estudios de Cultura Maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003, pp. 80-81.

Las cuevas son parte fundamental de la vida ritual de los teenek de la Huasteca potosina. Son lugares sagrados donde se acude a ellos para pedir ciertos favores a las deidades del cielo, de la tierra, del agua y del fuego, para recuperar la salud mediante rituales terapéuticos, y donde hay ofrendas de comida (tepoxtalab), música y danza. Estos últimos aspectos son muy importantes dentro de la tradición ritual y musical de los teenek de la Huasteca potosina. La música, la danza y las plegarias también son una forma de ofrendar a estos seres cársticos y pedirles la ayuda requerida y constituyen parte de la comunicación que se hace a los dioses. La música es viento y vibración al igual que los sones de la danza, "ya que la danza es puro aire", me refiere el arpisto y curandero don José Isidro Serafín Francisca.

Se sahúma con copal, se reza, se canta, se baila y se toca toda la noche hasta lograr la comunicación con estos seres sublimes. En estos sitios se consagran los danzantes y músicos. Para ello, se realizan limpias y se pide por toda su familia y la comunidad entera. Dentro de la tradición oral, las cuevas se hacen presentes en muchos relatos. Se cree que en estos sitios moran los dioses y son lugares de abundancia. Ellas son las puertas de entrada al inframundo. Para llegar a estos lugares, es necesario el trabajo de un especialista ritual, dentro de la danza que, generalmente, es el capitán de la misma. Aunque también acuden otros especialistas que no son músicos, cumplen con esos cometidos.

Existen varias cuevas importantes para el ritual en el corredor de la sierra que cubren varios municipios de Aquismón, Tancanhuitz, Huehuetlán, entre otros; como la cueva de Xomocunco o cueva de Bocom laab, también conocida como la cueva de los Brujos, la cueva del Aire y la cueva del Agua femenina, la cueva de la Pila, la de Mantezulel, la de Bocomiin y muchas más. En su interior, especialmente en la cueva del agua femenina, se definen ciertas formaciones de piedra caliza muy antiguas que ellos identifican con sus dioses más comunes y que nombran Pulik Paylon, Mamlaab o Pulik Paylonlaab, Bocomiin (la Madre), Tzacam-Manlaab (los relámpagos).29 Estos santua-

[29] *Vid.* José Bardomiano Hernández Alvarado, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza,* tesis para optar por el título de Licenciado en Etnohistoria, Escuela Nacional de

rios ceremoniales se han mantenido vigentes en la tradición; incluso, desde épocas muy remotas de la época prehispánica.

Los teenek creen que los cerros, las cuevas, el cielo o firmamento, el alma de los muertos y las semillas que sirven como alimentos, como el maíz, el frijol, la calabaza, el ojite y demás semillas o plantas e incluso el agua que los nutren y dan vida, son portadores de un alma (que consideran seres animados). Alcorn30 tradujo como alma (en los humanos) con los términos huastecos de ehetalaab y el T´sitsinlaab cada uno con sus particulares atributos que los identifican. Con estos conceptos, los teenek representaron la idea occidental del alma, que proviene desde el siglo xvi.31 En el vocabulario de Tapia Zenteno,32 éste nombra el alma o espíritu de los muertos con la palabra elol. En su manuscrito, Tapia Zenteno hace una pregunta relacionada con el alma de los muertos, que se relaciona con la antigüedad romana. El término genérico del alma de los muertos que corresponde a esta tradición es manes, apuntando de manera particular lo siguiente:

> ¿Has creído [en] el *Elol*? ¿Ma abellamal an elol?
>
> Este *Elol* es lo mesmo que según varias acepciones llamaron *Manes* los antiguos […] y son las almas de los difuntos. Esta superstición, o vana creencia sólo la tienen cuando muere alguno desastradamente, o de parto, o fuera de su casa, y entonces para librarle de este *Elol* arroja todo aquello en que solía ejercitarse el muerto, como en las mujeres el malacate con que hilaba, el algodón, el hilo, etcétera.[33]

Antropología e Historia, México, 2007, pp. 124-132.

30 J. B. Alcorn, *op. cit.*, p. 67.

31 Lorenzo Ochoa, "La zona del Golfo en el Posclásico", en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia antigua de México,* vol. iii, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Porrúa, 1995, p. 128.

32 Carlos Tapia Zenteno, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, en René Acuña (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, p. 106.

33 *Ibidem,* p. 107.

Conclusiones

Los rituales realizados por los teenek empleando las danzas de tzacamson y pulikson son una expresión regional de una cosmovisión más generalizada en Mesoamérica. En esas ceremonias se sigue una secuencia ordenada en cada acción ritual.

Estas ceremonias y su conceptualización revelan elementos comunes manejados en toda esta región y una forma de reproducción cultural de su cosmovisión. La ofrenda de comida, así como la ofrenda musical, es obviamente un *don* a los muertos en combinación con la geometría y la aritmética simbólica expresada en el número de elementos y sones interpretados, así como en el número de tamales y demás comida, flores e inciensos ofrendados en los altares.

Estos rituales tienen que realizarse con cierta regularidad. Se hace uso de la danza de tzcamson, en los rituales al inicio del ciclo agrícola, y cuando las matas del maíz ya han crecido, se usa la danza pulikson.

En los rituales se hace uso de la simbología en la geometría y la aritmética ritual del universo mesoamericano heredado. La utilización que hacen los indígenas de los números, en todos sus rituales, es siempre simbólica. Dichos números indican, en sí, una cualidad, un concepto que está más allá de la cantidad. Los números poseen una verdadera articulación en los rituales curativos, agrarios y religiosos, así como en sus mitos. De ellos se logran identificar el 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 13, 17, 20, 49, 81, entre otros.

Las cifras cuatro y cinco corresponden a guarismos simbólicos del cosmos. El cuatro representa a los puntos cardinales, el cinco a los puntos cardinales y su centro. Según Ichon,[34] entre los totonacas, el cinco también es el número esotérico del maíz, representado como *cinco serpiente*. Entre los nahuas o aztecas, el número esotérico del maíz es el siete serpiente; el siete águila es el número esotérico de las semillas de la calabaza.[35]

---

34 A. Ichon, *op. cit.,* p. 39.
35 Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 63-64.

Entre los teenek de San Luis Potosí, los números[36] son aquellos que tienen en sí un poder y relación con ciertos fenómenos naturales o culturales. Por ejemplo, el número tres designa a las tres fuerzas primarias de la creación, como el simbolismo del *nixcon* que tiene tres piedras donde se hace el fuego para hacer las tortillas. El cuatro denomina a las estaciones del año y los puntos cardinales. El cinco denota a los puntos cardinales y su centro. Entre los teenek, el número siete es el número de las ánimas o los muertos, al igual que el número trece. En los rituales y en las ofrendas miniatura dejada en las cuevas, cuando se ofrenda para las ánimas o los muertos, se sirve en platos grandes la comida en el altar; 49 tamales en siete platos.

Ichón[37] dice que, a menudo, el siete se emplea entre los totonacos para los maleficios, la magia y la contramagia. Es el número de la luna, ya que preside todos los ritos de brujería y del viento, portador de enfermedades. Menciona, de igual manera, que el 17 es el número de los vientos y las enfermedades.

Los teenek de San Luis Potosí mencionan que, cuando se ofrendan 81 tamales, este *don* va dirigido al viento. Por lo tanto, podemos decir que el nueve es la cifra del viento, generador de enfermedades y destructor de las matas del maíz cuando sopla muy fuerte. En los rituales terapéuticos de los teenek, al utilizar las danzas del pulikson y tzacamson, lo sones interpretados para curar suman nueve. Estos sones derivan de seis sones dedicados a los hombres y otro tanto para las mujeres y tres más que se les quitan a los sones para los difuntos o ancestros.

J. Soustelle[38] menciona que el nueve es el número de la tierra y las moradas subterráneas. Beyer,[39] en un mito sobre Chicomoztoc y las siete cuevas, establece una relación entre el número siete y el norte, que es la región donde mora el viento. El autor identifica al norte como el lugar de las tinieblas y

36 Información proporcionada por Miguel Ángel Calixto Pazarón, médico tradicional de Aquismón, San Luis Potosí.

37 A. Ichon, *op. cit.,* p. 39.

38 Jacques Soustelle, *El universo de los aztecas,* México, Fondo de Cultura Económica, Biblioteca Joven, CREA, 1982, p. 119.

39 Hermann Beyer, *El llamado "Calendario Azteca". Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la casa de las águilas,* México, Verbend Deutscher Reichsangehöriger (Liga de ciudadanos alemanes), 1965, p. 298.

la muerte.[40] Entre los teenek, el norte es donde mora el dios viento, Pulik Manlaab. De este lugar (el norte) provienen los vientos nefastos que dañan la cosecha y producen las enfermedades.

Según J. Soustelle,[41] el doce está dedicado al sol y el trece representa los trece cielos de la mitología azteca y constituye el "gran número mágico, el número supremo del calendario". Por otra parte, el número 20 es un número sagrado derivado de la cuenta vigesimal utilizado en la cuenta de los años por los ancestros prehispánicos de los indígenas actuales de Mesoamérica.

Todos los números están cargados de una honda significación sagrada que sigue vigente en los diversos rituales y ceremonias teenek.

Los rituales curativos, agrícolas y de diversa índole son expresiones de su vida cotidiana y representan una forma de reproducción y resistencia cultural contra la imposición de la cultura mestiza a lo largo del tiempo.

Bibliografía

Alcorn, Janis, *Huastec Mayan Ethnobotany*, Austin, University de Texas Press, 1984.

Beyer, Hermann, *El llamado "Calendario Azteca". Descripción e interpretación del cuauhxicalli de la casa de las águilas*, México, Verbend Deutscher Reichsangehöriger, 1965.

Bonet, Federico, *Cuevas de la Sierra Madre Oriental en la región de Xilitla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1953.

Broda, Johanna y Félix Báez, Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

[40] *Idem.*

[41] J. Soustelle, *op. cit.,* pp. 118-119.

———, "Paisajes rituales del altiplano central", *Arqueología Mexicana: los Dioses de Mesoamérica*, vol. IV, núm. 20, México, 1996, pp. 40-49.

———, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, pp. 321-322.

Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

De Vidas, Anath, "El espacio de la memoria entre los huastecos veracruzanos", en M. O., Marion (coord.), *Antropología simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1995.

———, *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México),* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigación para el Desarrollo, 2003.

Ferrer, León, *Producción y reproducción en una comunidad indígena de la Huasteca potosina*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1983.

Good, Catharine, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.

———, "Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural", *Mirada antropológica*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, núm. 6, Puebla, 2007, pp. 11-29.

———, "Oztotempan: el ombligo del mundo", en J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 375-393, México, 2001.

———, "Reflexiones finales", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 439-454.

———, "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en J. Broda y C. Good Eshelman (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp.153-176.

Hernández Azuara, César, "La danza como ofrenda en los rituales agrícolas entre los nahuas de la Huasteca hidalguense y veracruzana", Mirada antropológica, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, núm. 6, pp. 117-138, 2007.

———, *Danza y Música en la vida ritual de comunidades indígenas de la Huasteca potosina. Estudio etnohistórico de las danzas Tzacamson y Pulikson*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.

———, huapango. *El son huasteco y sus instrumentos en los siglos XIX y XX*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/El Colegio de San Luis, A. C., vol. 12, núm. 33, 2003.

Hernández, José, *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.

Ichon, Alan, La religión de los totonacas de la sierra, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, I*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

———, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Marion, Marie-Odil (coord.), Antropología simbólica, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1995.

Miller, Marie y Taube, Karl, *The God and Symbols of Ancient Mexico and Maya*, Londres, Thames and Hudson, 1993.

Ochoa, Ángela, "Significado de algunos nombres de deidad y de lugar sagrado entre los teenek potosinos", *Estudios de cultura maya*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2003.

S. a., "200 000 ateos, ex católicos y no practicantes regresan a la Iglesia por una campaña publicitaria", *Región en libertad* [en línea], 2017 https://www.religionenlibertad.com/200000-ateos-ex-catolicos-y-no-practicantes-regresan-a-la-iglesia-8611.htm

Soustalle, Jacques, *El universos de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica,

Biblioteca Joven, CREA, 1982.

Tapia, Carlos, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca con vocabulario, catecismo y administración de sacramentos*, en René Acuña (ed.),

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985.

Vaticano, *Catecismo de la Iglesia católica* [en línea], https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p3_sp.html

EL ÍNDICE DE CATOLICIDAD ICAT COMO MÉTRICA DEL CONTINUO ORTODOXIA-HETERODOXIA

Jesús Antonio Serrano Sánchez†

En el espacio académico creado por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium,* se planteó una controversia sobre el alcance, significado y contenido del concepto *ser católico.* En esas discusiones, se anteponía la posición de las autoridades eclesiásticas para quienes el catolicismo implica compromiso, conciencia de identidad católica, prácticas de piedad y vida cotidiana, a lo que se llama *concepto normativo.* Esta conceptualización tiene importantes implicaciones prácticas, porque las decisiones pastorales buscan la adquisición, formación y transmisión de esa normativa católica, lo que no puede ejemplificarse de mejor manera que el concepto *discípulos-misioneros* que ha surgido de la V Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe (Celam), celebrado en Aparecida (Brasil) en 2007.

Sin embargo, desde la observación empírica permite apreciar que la dinámica de los fenómenos religiosos dista mucho del ideal normativo de las autoridades eclesiásticas. En ese sentido, la determinación de dirigir una

"misión continental" correspondió a los obispos de América Latina, quienes reaccionaron ante el hecho de que el catolicismo está perdiendo presencia numérica y capacidad regulativa sobre la vida social en América Latina.

Otra expresión de la mencionada contradicción práctica del concepto normativo es que hay resistencia de los laicos católicos para someterse al esquema de formación y a los objetivos definidos por la jerarquía. Una queja que se escucha frecuentemente en la Asamblea Diocesana anual de la Ciudad de México es que "las personas no están comprometidas", "hacen todos los cursos y finalmente se van".

Como hipótesis, entendemos que el laicado católico tiene su propio concepto de lo que significa ser católico y que se niega a aceptar los dictados de la jerarquía que le pide que "se comprometa" y se convierta en "discípulo misionero". En otras palabras, el laico católico en la Ciudad de México tiene su propio concepto (conocimiento) y su elección (voluntad) de lo que es y lo que quiere ser. Esta disociación es frecuentemente atribuida a un problema epistemológico, "la gente no comprende", que motiva una reiterativa estrategia de formación y la repetición del mensaje.[1]

---

[1] *Vid.* s. a., "200 000 ateos, excatólicos y no practicantes regresan a la Iglesia por una campaña publicitaria", *Región en libertad* [en línea], 2017 https://www.religionenlibertad.com/200000-ateos-ex-catolicos-y-no-practicantes-regresan-a-la-iglesia-8611.htm

En 2012, un esfuerzo conjunto de investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México y la Pastoral Vicariato de la Arquidiócesis de México, bajo la dirección del doctor Fernando Pliego y Mons. Alberto Márquez (†), permitió una encuesta llamada "Culturas religiosas en la Ciudad de México". Desde la publicación de la encuesta y su interpretación a la fecha, se han desarrollado insights y reflexiones aplicativas con base en los resultados de la encuesta a realidades pastorales específicas. En este capítulo, se presentarán los hallazgos obtenidos por medio de la creación del Índice de Catolicidad, icat, con base en la Encuesta y su aplicación a la manifestación de la religiosidad popular entre los jóvenes de la Ciudad de México.

Teóricamente, el estudio parte de la definición que hace el Catecismo de la Iglesia católica en su numeral 837: "Totalmente incorporados a la sociedad de la Iglesia están aquellos que, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan todos los medios de salvación dados a la Iglesia junto con toda su organización, y quienes, por los lazos constituidos por la profesión de fe, los sacramentos, el gobierno eclesiástico y la comunión, se unen en la estructura visible de la Iglesia de Cristo, que la gobierna a través del Sumo Pontífice y los obispos".2

Religiosidad popular

Fernando Pliego define *cultura religiosa* como las actividades y el sistema de creencias y motivos por los cuales la población busca relacionarse con Dios y con lo que considera sagrado, comprendiendo tres dimensiones.[3]

1) Vivencias cultuales de la fe. Comprenden tanto las devociones propias de la religiosidad popular, como aquellas que proceden de la liturgia y el ritual propios de la Iglesia.

---

[2] Vaticano, *Catecismo de la Iglesia católica* [en línea], https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p3_sp.html

[3] Fernando Pliego y Beatriz Avilés, "Perspectiva teórica y metodológica de la investigación", *Retos para la evangelización: análisis de la encuesta sobre culturas religiosas en la Ciudad de México*, México, Arquidiócesis de México, 2014.

2) Vivencias de solidaridad. Comprenden todas aquellas formas en que las creencias religiosas se hacen presentes en nuestra vida social, por medio de la conducta, la moral y el sentido de confraternidad y solidaridad.
3) Vivencias de sentido. Tienen que ver con lo que significa la vida para nosotros y cómo Dios o la religión ayudan a entender nuestra experiencia.

A pesar de que la sociedad mexicana se mueve hacia la secularización, muchos valores de impronta religiosa siguen estando presentes y orientan las aspiraciones de los jóvenes, como pudimos documentar en el presente estudio. Esta tendencia se explica por el hecho de que los valores inmanentes en la cultura reflejan la tendencia a la conservación y la reproducción de valores y significados religiosos.

Tras la justificación anterior, es posible abordar una definición de *religiosidad popular,* según la cual, ésta no es solamente una expresión de ancestrales cosmovisiones, que en México se celebran como el sincretismo entre lo indígena y lo católico. La figura 1 ilustra el concepto como un punto de encuentro o el resultado de una negociación socialmente construida e individualmente interiorizada por la cual se conjugan creencias personales, la adhesión a la religiosidad institucionalizada y prácticas que tienen un fundamento en las creencias.

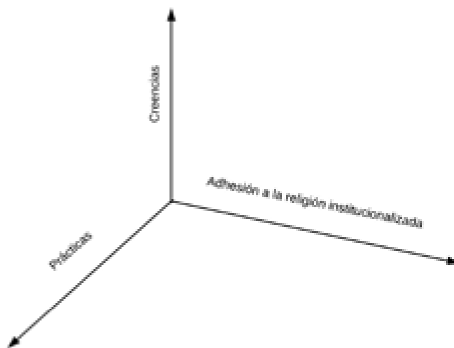


Figura 1. Dimensiones de la Religiosidad Popular.
Fuente: Elaboración propia.

Con las dimensiones de prácticas, creencias y grado de adhesión a la religión institucionalizada, es posible afirmar que cada sociedad tiene su propia religiosidad popular, que ésta se genera y evoluciona en la medida en que se da un permanente dinamismo social que da sentido a creencias y prácticas. Por ello, es posible identificar la presencia de la religiosidad popular en sectores urbanos, así como entre los jóvenes aun cuando crezcan en un ambiente secular o sin la presencia cercana de expresiones de religiosidad autóctona. La religiosidad popular acompaña a cualquier sociedad y tiene un dinamismo propio por lo que se proyecta desde el pasado hacia el futuro.

Metodología

Con los resultados de la encuesta se realizó un análisis de correspondencia múltiple para identificar, primero, la importancia relativa de los diferentes factores en la configuración de la identidad católica. En segundo lugar, buscamos categorizar a los católicos con base en un índice que pueda identificar esas características típicas para cada rango de catolicidad.

La muestra de la encuesta fue de 2 mil 5 cuestionarios completos y válidos tomados de 426 manzanas escogidas al azar en la Ciudad de México durante 2012. Su margen de error es menor a 2.5%, con un nivel de confianza de 95%. La primera pregunta servía para segmentar a los encuestados con tres cuestionarios diferentes para católicos, no católicos y no creyentes. Los encuestados católicos fueron 1 mil 583; es decir, 79% del total. Este estudio se basa únicamente en la muestra de católicos.

Con los resultados de la encuesta se aplicó la técnica multivariada de análisis de correspondencia múltiple para identificar la importancia relativa de los diferentes factores que configuran la identidad católica. También buscamos categorizar a los católicos con base en un índice que podría identificar esas características típicas para cada rango de catolicidad.

El MCA produce dos representaciones geométricas. Una es la representación de los individuos en el espacio de los componentes, fundamentalmente los dos primeros (PCA-1 y PCA-2) que contienen la máxima información,

puesto que esta técnica maximiza lo que es diferente entre grupos de individuos, para distinguirlos, así como las semejanzas dentro de cada grupo, para identificarlos. La segunda es la representación de los individuos en el espacio de variables; esta visualización permite asociar características típicas de un subconjunto de encuestados.

El procesamiento de los datos se efectúo mediante los software *SPSS*, *Tanagra* y *Excel*.

Resultados

El índice de catolicidad se define como la representación del grado de conformidad de una persona encuestada respecto de los parámetros considerados propios de un buen católico; es decir, participación en los sacramentos, formación recibida, identificación con la Iglesia católica y prácticas de piedad popular. Los valores que abarca van desde uno, que representa lo más alto en catolicidad, hasta cero, lo más bajo.

Al aplicar la técnica de análisis de correspondencias múltiples, se destacaron cinco componentes; cada uno de ellos ocupa una proporción del valor total del icat. La figura 2 presenta la proporción de los componentes con base en las respuestas de los encuestados; esto es, lo que podríamos llamar *el esquema real de la composición del ser católico*, lo cual es muy diferente de lo que los clérigos supusieron. Por ejemplo, atribuyendo el problema de que "ellos no saben", el aspecto que más se promueve en las iniciativas pastorales es la formación; sin embargo, apenas representa el 2% de la composición del icat.

Figura 2. Componentes y su valor respecto del icat total.
Fuente: Elaboración propia.

Componente	*Valor del icat*
Devoción. D	0.56
Formación F	0.02
Sacramentalización. S	0.05
Identidad. I	0.37
Participación. P	0.03

$$\text{ICAT} = 0.56\ D + 0.37\ I + 0.05\ S + 0.03\ P + 0.02\ F$$

Para cada uno de los católicos encuestados fue posible establecer el valor que obtienen en el índice de catolicidad. Al dividir el conjunto de valores del ICAT en quintiles, fue posible categorizar cada segmento y establecer el porcentaje de católicos que pertenecen a dichas categorías.

Figura 3. Niveles de ICAT. Características típicas (porcentaje).

Índice de cultura religiosa católica	*Algunas características observadas (no exclusivas)*	*%*
Muy bajo	Nada cercano a la Iglesia, no asiste a misa, nunca ora, se considera católico a su manera. La razón para no participar es crítica.	4.4
Bajo	Poco cercano, se considera no practicante o católico regular, nivel medio de creencias mágicas. Joven adulto o adulto.	29.5
Medio	Se considera mal católico o a su manera, le falta tiempo para participar, cercanía a la Iglesia regular, no tiene creencias mágicas, asiste a misa ocasionalmente. Adulto.	40.1
Alto	Trata de ser católico; se siente regular en su cercanía a la Iglesia; asiste a misa frecuentemente; quiere participar, pero diversos motivos lo impiden. Tercera edad.	17.4
Muy Alto	Asiste a misa semanalmente, participa en grupos solidarios, es cercano a la Iglesia, se considera comprometido, participa en grupos de Iglesia.	8.6

Fuente: Elaboración propia.

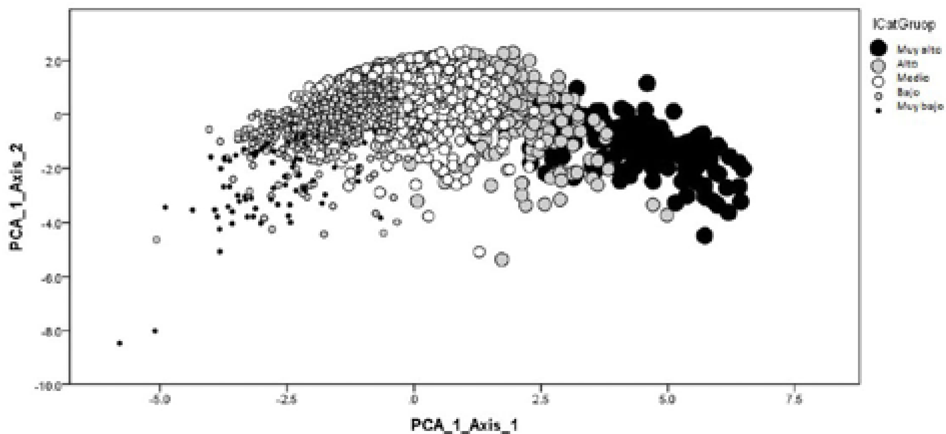
Por otro lado, la encuesta incluye una pregunta que permitió contrastar los niveles de ICAT, con la propia definición de los encuestados sobre sí mismos como católicos. Al aplicar el ICAT para segmentar en categorías, los católicos, basados en esa pregunta, tienen la siguiente distribución que corresponde a los valores máximos a mínimos en el ICAT:

Componente	*Valor del icat*
Católico comprometido	9%
Intenta vivir su fe	34%
Mal católico	25%
Mediocre católico	18%
Católico a su manera	7%
No practicante	3%
No católico	4%

Figura 4. Autodefinición como católico ordenada según su valor icat (porcentaje).
Fuente: Elaboración propia.

La visualización de la figura 5 permite tener el primer acercamiento a los subconjuntos o niveles de catolicidad, que se encuentran en el eje horizontal (PCA1) que va de izquierda, el nivel más bajo de catolicidad, a la derecha, donde se encuentran los valores más altos, que coinciden con aquellos que se consideran católicos comprometidos. La mayor concentración de creyentes está al centro del eje, donde confluyen aquellos que consideran que tratan de vivir su fe o se consideran malos católicos.

Figura 5. Visualización de los encuestados por su nivel icat.
Fuente: Elaboración propia.



Esta gráfica nos muestra cada individuo encuestado como un punto en el plano. El tamaño de los puntos nos indica la pertenencia de un individuo a un subconjunto que se distingue por el nivel de ICAT.

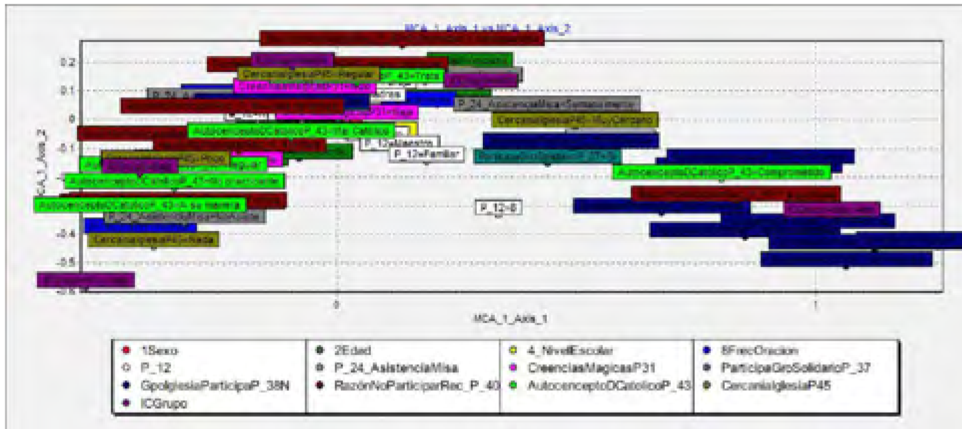
El cuestionario pedía a los encuestados una autodefinición como católicos. Las respuestas pueden ahora jerarquizarse porque se les puede asociar con la calificación ICAT promedio de cada categoría. En la figura 4 encontramos tanto el orden en que se acomodan estas definiciones del mayor al menor nivel ICAT, como el porcentaje de encuestados según la respuesta.

Los resultados de la figura 4 contrastan respecto de la idealización que las autoridades eclesiásticas suelen tener de sus feligreses. Aquellos que se consideran a sí mismos como "malos católicos" son, de hecho, la cuarta parte de los creyentes, pero no son los que realmente estén más alejados. Junto con aquellos que "tratan de vivir su fe", que son 34% de los encuestados, representan el gran volumen de creyentes católicos. Su respuesta muestra un sentido de autocrítica, una conciencia de las exigencias que entraña el ser católico, junto con una conciencia de las debilidades de alguien que no se considera suficientemente católico. Los que se autodefinen como comprometidos, que representan 9%, coinciden con los números que se han reportado de asistentes a la misa dominical.

Los que quedan en los niveles más bajos del ICAT corresponden con los que se consideran "católico a su manera", "no practicante" o "no católico", que son aquellos con los niveles más bajos de autoexigencia y que pueden considerarse alejados y en proceso de alienación religiosa; en conjunto son 14%.

Aunque la figura 6 no es de fácil lectura porque se yuxtaponen las etiquetas, permite hacerse una idea de cómo se van distribuyendo las características típicas de cada nivel de ICAT. La segunda columna presenta algunas características típicas que arroja el MCA en el espacio n-dimensional de individuos. Aquí están las respuestas a las 35 preguntas que se usaron para crear el ICAT.

Figura 6. Visualización de las respuestas por su nivel icat.
Fuente: Elaboración propia.



Gracias a estas representaciones gráficas descubrimos la *distancia simbólica*, como la llama Bourdieu,[4] entre los católicos. Vemos que están más alejados los que se dicen comprometidos y que en el centro arriba están muy concentrados los que se consideran que tratan de vivir su fe, que son malos católicos o que son mediocres. Evidentemente, la distancia simbólica entre los no practicantes y los comprometidos es extrema; sin embargo, hay que prestar atención al porcentaje de cada respuesta, porque indica que el gran volumen de católicos no está en los extremos, sino en el centro, en los que dicen tratar de vivir su fe y aquellos que se dicen malos católicos.

Son estos grupos los que deberían ser mejor atendidos por el clero, ya que son los que expresan, al mismo tiempo, interés y preocupación por su religión, pero encuentran dificultades de diferente tipo para lograr satisfacer sus aspiraciones. Viven en tensión entre su voluntad, su conciencia y su capacidad. La opción pastoral será, entonces, descubrir esas dificultades y crear iniciativas para resolverlas.

[4] *Cfr.* Pierre Bourdieu "Espacio social y poder simbólico", Cosas dichas, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 127-142.

Respecto de los dos ejes que se observan en las figuras 5 y 6, en el eje horizontal tenemos un menos y un más en nivel de compromiso o cercanía a la Iglesia, aunque no es tan fácil encontrar que el eje vertical representa lo que aparece como "mayor pureza" o radicalidad en la opción de creencias. Mientras que arriba está la mezcla, la ambivalencia, la combinación o tensión entre la vida y las creencias, en la zona inferior existe mayor claridad, ya sea en el acercamiento o en el alejamiento de la Iglesia institucional. Con ello, se refuerza la interpretación de la contradicción entre el imaginario del católico que tiene el clero y el que tienen los propios creyentes.

La religiosidad popular en los jóvenes

En los resultados de la encuesta *Culturas religiosas en la Ciudad de México,* realizada en 2012, se encontró un elemento de contraste especialmente importante en las encuestas que levantó el Instituto Mexicano de la Juventud.

Las últimas tres encuestas mexicanas de jóvenes (2005, 2010 y 2012) permiten identificar cambios interesantes en las creencias de los jóvenes. Con base en ellas concluimos que el nivel de creencias es relativamente constante en términos cuantitativos. La gente joven mantiene algún tipo de ortodoxia religiosa en sus creencias, pero hay un cambio de afiliación religiosa. Los jóvenes no creyentes siguen el mismo patrón que en el censo general.

La sección 15 de la *Encuesta nacional de la juventud* está destinada a algunos aspectos de religión y creencias. Podemos ver, al menos, tres dimensiones importantes de creencias cambiantes: afiliación religiosa, capital social (confianza en las personas e instituciones) y jerarquía de valores.

Con esas premisas es posible, entonces, interpretar los resultados que expondremos a continuación como análisis orientado a relevar la vitalidad de la religiosidad popular, tomando los datos nacionales de la *Encuesta nacional de la juventud* 2010 y los datos a nivel Distrito Federal de la *Encuesta de culturas religiosas en la Ciudad de México* 2012.

Vemos más apreciaciones críticas en los jóvenes y valores menos tradicionales y más individualistas en la cultura católica principal de México. Este

escenario es más desafiante para las iglesias y las denominaciones para comunicarse con los jóvenes, porque los valores centrales y el lenguaje de las iglesias se mantienen constantes en una cultura joven en evolución.

Hay que señalar como una grave omisión en la encuesta, elaborada por la Universidad Nacional Autónoma de México, que no se preguntó por la creencia en Dios. Objetos de creencia como el pecado, el demonio y el infierno están por encima de 70%. Por el contrario, los dos objetos menos aceptados son los horóscopos y los amuletos. Estos dos últimos datos sorprenden mucho, ya que prácticamente todos los medios de comunicación transmiten el horóscopo del día y es evidente que un gran número de personas portan ostensiblemente una pulsera, crucifijo, medalla u otro signo que asocian con alguna "protección" espiritual. Como dato sorprendente está que la virgen de Guadalupe goza de mayor aceptación que la misma religión católica o que la creencia en el alma (figura 7).

No parece extraño que las jóvenes sin religión sean quienes tienen los más bajos registros de creencia en los distintos objetos; no obstante, casi 60% de ellos cree en el alma y 40% en el pecado.

En términos comparativos, los católicos son los más creyentes en los distintos objetos expuestos en la encuesta, inclusive aquellos que la doctrina católica considera inapropiados, como son los amuletos y horóscopos.

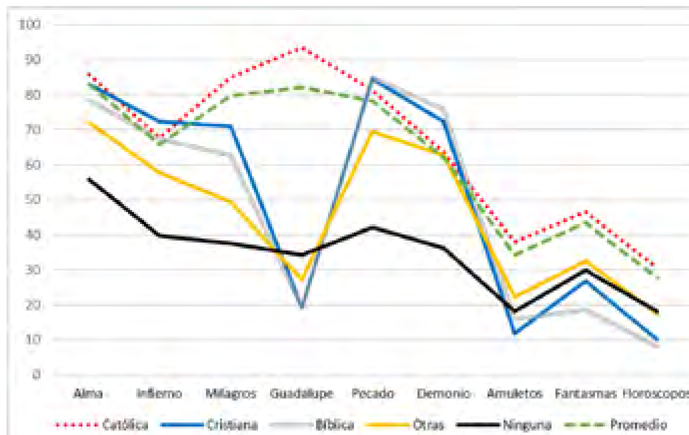


Figura 7. Porcentaje de creencias por adscripción religiosa (jóvenes de 15 a 29 años).
Fuente: Elaboración propia con datos de la *Encuesta nacional de la juventud* 2010.

Los datos anteriores han sido objeto de análisis, dividiendo en dos categorías los objetos de creencia. Las distintas religiones, que en México son mayoritariamente cristianas, creen en el alma, el pecado, el infierno y los milagros. Pero no reconocen la creencia en los horóscopos, los amuletos y los espíritus o fantasmas. Se dejó fuera del análisis la creencia en la virgen de Guadalupe, ya que ésta no corresponde mas que a la doctrina del catolicismo y, por otro lado, tiene un peso desproporcionadamente superior en el conjunto de creencias observadas.

Con base en la información sobre creencias y adscripciones religiosas que proceden de las encuestas nacionales de la juventud de 2005, 2010 y 2012, podemos reconocer en la figura 8 tres tendencias: la de un conjunto de jóvenes cuyas creencias están en armonía con las enseñanzas religiosas oficiales (ortodoxos, línea más clara en la gráfica), sincretistas, que son aquellos que combinan tanto creencias aceptadas, como aquellas no reconocidas, las cuales se ilustran con una línea punteada. Como una línea más oscura, aparecen aquellas personas cuyas creencias son opuestas a la doctrina religiosa reconocida; decimos que éstos son negativos respecto de la ortodoxia o heterodoxos puros.

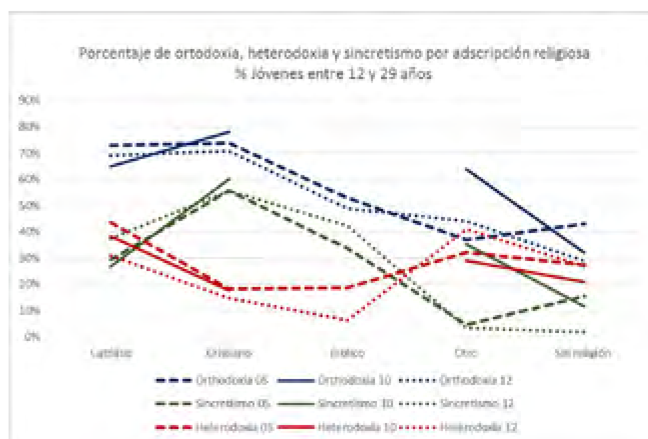


Figura 8. Porcentaje de ortodoxia, heterodoxia y sincretismo por adscripción religiosa (jóvenes de 15 a 29 años). Fuente: Elaboración propia con datos de la *Encuesta nacional de la juventud* 2010.

La explicación que damos a estas observaciones es que podemos hablar de una congruencia doctrinal u ortodoxia cuando las creencias del joven coinciden con las que establece la religión oficial o tradicionalmente transmitida. Por el contrario, la creencia en los horóscopos, amuletos y fantasmas es heterodoxa para la religión doctrinal. Tenemos un sincretismo cuando la persona combina creencias reconocidas por la religión oficial con las que no son aceptadas por aquella.

Respecto de la creencia oficial del cristianismo, distinguimos dos tipos de sincretismo; el sincretismo positivo, donde la creencia en objetos que no son reconocidos por la religión oficial es más intensa, y el sincretismo puro, donde se adoptan por igual todos los objetos de creencia, independientemente de si son aceptados o no por la religión oficial; así, se cree igualmente en el alma, que en los horóscopos.

Uno de cada cinco católicos confía en horóscopos, limpias o energías. El nivel de educación no tiene mucho efecto en dichas creencias. Apenas 5% de los católicos cree en magia, tarot, espíritus, la santa muerte o la santería. A mayor educación, existe menor tendencia a estas creencias.

En la figura 8 observamos que, por mucho, el sincretismo puro se acentúa en personas sin religión. Éstas, en principio, parecen ser las menos propensas a creer en algo o ser eminentemente escépticas, pero no es así.

Sólo 15% de los que no poseen religión son no creyentes, lo que equivaldría a 1.5% de la población total (figura 7). Lo más sorprendente es que 49% de los jóvenes sin religión comparte sus creencias con quienes se identifican con una religión; estas personas son las que dicen "religión sí, pero iglesia no", y optan por vivir la fe a su manera.

Casi 15% de las personas sin religión presenta un sincretismo positivo; es decir, siendo creyentes, sus creencias van en oposición a las de la religión oficial. 36% manifiesta un sincretismo, lo que significa que sus creencias abarcan tanto las oficiales, como las no oficiales. Reconociendo que deben practicarse estudios más minuciosos sobre esta población, podemos apuntar la hipótesis de que este 36% es creyente ingenuo, más propenso a la credulidad que aquel con un parámetro doctrinal con el cual delimitar sus creencias.

En la figura 9, podemos ver que la *Encuesta de culturas religiosas* reporta la frecuencia de ciertas prácticas relativas tanto a la religiosidad popular, como a la participación formal en la Iglesia respecto de los jóvenes católicos de 15 a 29 años. De esta manera, tenemos que acciones como prender una veladora, hablar de Dios a otras personas y peregrinar son las tres acciones con más menciones. Por el contrario, el rezo en familia, el rezo del rosario y hacer labor evangelizadora son actividades poco mencionadas, trabajar tampoco se menciona mucho.

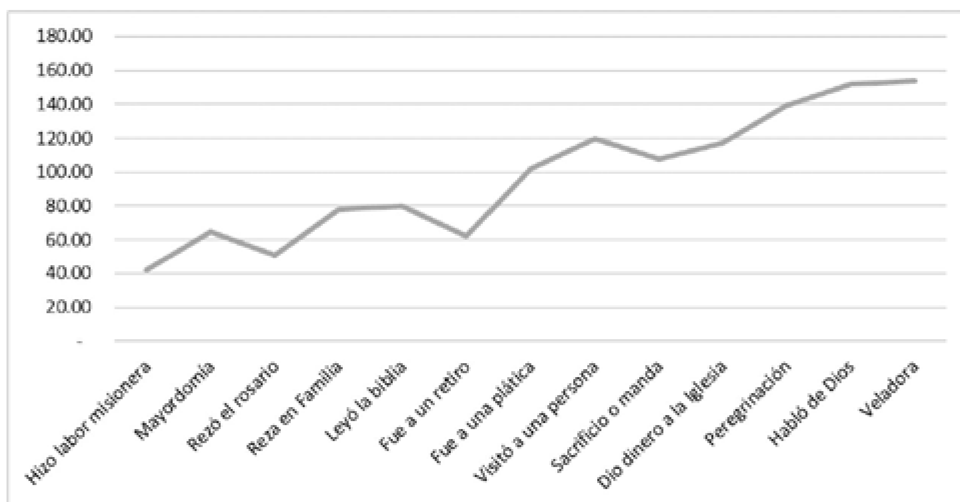


Figura 9. Acciones piadosas de los jóvenes católicos. Frecuencias.
Fuente: Elaboración propia con datos de la *Encuesta de culturas religiosas* 2012, en la Ciudad de México.

Si se observan todas las prácticas antedichas, es porque no sólo la creencia como acto interior de aceptación de una realidad invisible se mantiene, sino porque existe un acto exterior con el que esta creencia se expresa y se comunica públicamente.

El significado concreto de lo que aquí se ha expuesto puede ilustrarse con una anécdota. Pregunté a una colega profesora por la escuela donde estudia-

ba su hijo de siete años. Me dio el nombre, agregando de inmediato que esa escuela le gustaba porque "es católica, pero no demasiado".

Existe un rango de autodeterminación donde muchos creyentes, además de aceptar conscientemente las creencias religiosas, se asumen con la potestad de poner un límite a la inclusión, participación o injerencia que tendrá la religiosidad oficial en sus vidas. Ahora bien, aquí se abre una interesante disyuntiva: ¿Este límite es producto de una decisión unilateral de los creyentes que tienen un proyecto para sus vidas en el que la creencia ocupa un lugar y un propósito precisos?, o bien, ¿es la falta de capacidad de la religión institucional para comunicar su utilidad, es decir, para transmitir un valor a los creyentes, lo que limita la vitalidad y actualidad de la religión institucional? Todavía es posible abordar un tercer enfoque donde lo que sucede es que las expectativas de la religión y la creencia en la sociedad actual han cambiado de una forma que retuerce las categorías de análisis prevalecientes.

Las implicaciones pastorales de estos reajustes son profundas, pero existe un sesgo epistemológico que impide reconocerlas. El concepto normativo de católico impone una agenda pastoral en la que se busca satisfacer las necesidades del católico comprometido. El fenómeno de los llamados *católicos alejados* se malinterpreta, pues, como mostró el icat, 60% de los creyentes se considera mal católico o que trata de vivir su fe, lo que denota una gran conciencia de las exigencias del ser católico tanto como de las insuficiencias prácticas de su adhesión. En ese sentido, no son católicos que se alejen o se hayan alejado,[5] sino son católicos en la periferia o católicos marginados porque no encuentran opciones pastorales que se adecuen a sus necesidades.

Bajo el término *alejados* quedan agrupadas en una misma categoría por lo menos tres situaciones cualitativamente distintas: la de los que voluntariamente toman distancia; la de aquellos que, pasivamente, van quedándose al margen, desmotivados, y los que quedan marginados de la pastoral, que quieren, pero no encuentran su espacio. El icat permite dar rostro a cada uno de estos

[5] Sobre esta categorización general, *vid.* S. a., "La Conferencia de Aparecida y la Misión Continental", *La Palabra* [en línea], 2010 https://la-palabra.com/archives/article/la_conferencia_de_aparecida_y_la_mision_continental/

grupos, identificar sus características y cuantificar su proporción. Por ello, sabemos que los que se alejan pasivamente representan 14% (que en la encuesta se define a sí mismo como "a su manera", "alejados" y "no católicos"); los que son pasivos representan 18%, que se autodefine como "mediocres", y los marginados, 60%, viven la tensión teórico/práctica.

Conclusiones

1. El índice de catolicidad ICAT permite trascender la interpretación oficiosa del ser católico y conecta directamente con la forma en que los creyentes definen y practican su catolicismo.
2. El ICAT remite directamente a lo que entendemos por religiosidad popular, entendiendo que ésta se define como la apropiación que hace una persona de la religiosidad en su vida diaria, dotándose de sentido vital y orientando sus prácticas.
3. Las coordenadas que se crearon mediante el análisis de componentes principales revelan que las opciones pastorales están diseñadas para quienes se consideran "católicos comprometidos", pero no se han orientado a quienes se estiman "malos católicos" o que "tratan de vivir su fe", que, en conjunto, representan 60% de los creyentes católicos. Si los que se consideran comprometidos se apropian de la religiosidad oficial, en cambio, el bloque que representa 60% de los creyentes se rige más por la religiosidad popular.
4. Al medir la adopción de creencias, fue posible descubrir que existe una dimensión ortodoxia-heterodoxia, como un continuo en el que se ubican los creyentes.
5. El sincretismo no es el elemento que define a la religiosidad popular. Aun con independencia de su adscripción religiosa e incluso si se definen como no creyentes, la mayoría de los encuestados se conforma con creencias ortodoxas.

6. La evaluación del sincretismo revela que la mayor permeabilidad de las creencias heterodoxas está asociada con una mayor distancia de la religiosidad oficial.
7. Las tres dimensiones de la religiosidad popular, como se ha definido en este documento, se manifiestan, muestran su mutua tensión y exhiben las peculiares formas que adquiere como resultado de la mediación entre las mismas.
8. Las creencias de tipo religioso o espiritual están ampliamente extendidas entre los mexicanos, en general, y entre los jóvenes, en particular, por lo que se trata de un hecho instalado y no se puede afirmar que estén en decrecimiento.
9. Las creencias no están en armonía ni en oposición con las creencias establecidas por la religión formal, sino que son interiorizadas de manera diferenciada, amoldándose en ciertos puntos y contraponiéndose en otros.
10. Los datos permiten probar que existe un efecto real entre la adscripción religiosa y las creencias de los jóvenes.
11. La adscripción religiosa no se explica por el factor edad o años de escolaridad. A su vez, la adscripción religiosa sí es un factor que explica la diferencia entre las prácticas de los jóvenes. En ese sentido, el catolicismo es una religión en mayor conflicto o mayor disidencia interna en comparación con las otras religiones.
12. Se prueba la interpretación que dice “religión sí, iglesia no”. El creyente es selectivo y se muestra empoderado respecto de la doctrina y orientaciones morales de la religión oficial. La vigencia corporativa de la religión representa una realidad poco clara, porosa, menguante en algunos casos, y especialmente sometida a la capacidad de autodeterminación de los individuos que hacen una religión compleja, efectiva, pero subjetiva.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre, "Espacio social y poder simbólico", *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2007.

Cruz, Miriam, "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa", en R. A. Gómez Arzapalo y Juárez (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares,* México, Artificio, 2014, pp. 291-309.

De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* México, Congreso del Estado de Jalisco, 2007.

——— "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais,* Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, vol. 12, núm. 3, 2012, pp. 506-521.

Emiliano, Alejandro, "Mayordomía y tejido social", *Pastoral urbana y mayordomías*, en R. A. Gómez Arzapalo, J. A. Serrano y M. Cruz, México, San Pablo, 2014.

Gómez-Arzapalo, Ramiro, "Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en comunidades campesinas de origen indígena en México", *Gaceta de Antropología* [en línea], 2008, núm. 24, http://hdl.handle.net/10481/6994

———— "Entre la imposición y la apropiación: juegos de poder en los fenómenos religiosos populares en contextos rurales de ascendencia indígena", trabajo presentado en el *Coloquio Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla*, Puebla, 7 de diciembre de 2011.

———— y Padrón, María Elena, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad,* México, Artificio, 2016.

Instituto Mexicano de la Juventud (IMJ), *Encuesta Nacional de Juventud 2005* [en línea], 2005, http://bdsocial.inmujeres.gob.mx/

______ *Base de datos de la Encuesta Nacional de Valores en Juventud 2012* [en línea], 2012, http://www.imjuventud.gob.mx/pagina.php?pag_id=1066

Lebart, Ludovic, Piron, Marie y Morineau, Alain, *Statistique Exploratoire Multidimensionnelle*, París, Dunod, 1995.

Medina, Gabriel, *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, Colegio de México, 2000.

Nardo, M., Saisana, M., Saltelli, A., Tarantola, S., Hoffman, A. y Giovannini, E., *Handbook on Constructing Composite Indicators: Methodology and User Guide*. París, OECD Publishing, 2008.

Pliego, Fernando y Avilés, Beatriz, "Perspectiva teórica y metodológica de la investigación", *Retos para la evangelización: análisis de la encuesta sobre culturas religiosas en la Ciudad de México*, México, Arquidiócesis de México, 2014.

Serrano, Jesús, "La evangelización de las culturas juveniles urbanas", *El ministerio recibido del Señor Jesús*, México, Universidad Pontificia de México, 2016.

———— "Vitalidad y complejidad de la religiosidad popular de los jóvenes mexicanos, evidencias empíricas", *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad,* México, Artificio, 2016.

Serrano, Jesús y Emiliano, Alejandro, "La caña cascada no la quebrará, ni apagará la mecha humeante… Hacia una propuesta de atención pastoral a 'quienes tratan de ser católicos' y a 'los católicos regulares'", *Consejo Arquidiocesano de Pastoral*, México, Arquidiócesis de México.

S. a., "La Conferencia de Aparecida y la Misión Continental", *La Palabra* [en línea], 2010 https://la-palabra.com/archives/article/la_conferencia_de_aparecida_y_la_mision_continental/

AUTORES

Jesús Antonio Serrano Sánchez

Doctor en Administración Pública, licenciado en Filosofía y maestro en Estudios Latinoamericanos. Profesor de la Maestría en Pastoral Urbana. Integrante del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular y de la *Society for the Scientific Study of Religion*. Autor de *Planeación estratégica para la pastoral* y coordinador de *Atención pastoral a la devoción a San Judas Tadeo*, ambos de editorial San Pablo. Coordinador del proyecto de investigación *Popular Religiosity and Value Changes in Mexico City Youth*.

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Maestro en la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de

Humanidades, Ciencias y Tecnologías; de la Asociación Filosófica de México; de la Academia Mexicana del Diálogo Ciencia-Fe; del Grupo Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular. Director académico de la revista *Intersticios* y presidente del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular, ambos de la Universidad Intercontinental. Coordinador del libro *Mayordomías en la Ciudad,* de editorial San Pablo.
Contacto: rarzapalo@uic.edu.mx; gomez_ramiro@hotmail.com

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Profesor y Coordinador de la misma Maestría. Integrante del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular. Ha escrito diversos artículos y participado en capítulos de libros; es autor de "Pastorale Herausforderungen in Wohnanlagen", del libro *Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanichen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*.
Contacto: alejandro_emiliano@hotmail.com

María Elena Padrón

Maestra en Antropología Social y doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Fue jefa de carrera de la Licenciatura en Antropología Social, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), institución educativa donde desarrolla su labor docente. Ha impartido las asignaturas Antropología Mexicana; Teorías Antropológicas; Problemas Antropológicos y Técnicas Etnográficas I y II; Metodología, y Etnografía de México; Estructura y Organización Social. Actualmente, es titular del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) "Religiosidad, ideología y poder. Un enfoque interdisciplinario". Investiga temas sobre educación, identidades sociales y procesos identitarios, religiosidad y medicina tradicional y ha acompañado procesos organizativos comunitarios. Es jefa del departamento de Investigación formativa de la ENAH.
Contacto: elena.padron2017@gmail.com

Gilda Plazas

Urbanista por la Universidad Simón Bolívar en Venezuela, con estudios de maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura por la uic en México y estudios de misionología por la OMPE. Realizó actividades de promoción social en zonas urbanas marginadas por más de 10 años en Venezuela. Colaboró y coordinó cursos y diplomados en construcción sustentable en la Universidad Iberoamericana. Es parte del Observatorio de Religiosidad Popular en México y del grupo Venezolanos de Fe en México. Participó en el "Congreso internacional de pastoral urbana" (2022). Actualmente, colabora como profesora invitada en la maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium.
Contacto: giplazas@htmail.com

Adrián Gómez Farías

Es egresado de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura, de la Universidad Intercontinental. Actualmente estudia el Doctorado en Filosofía, en la Universidad Iberoamericana. Es alpinista.

César Hernández Azuara

Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana, en la Ciudad de México. Autor de varios artículos en revistas y libros colectivos sobre danza y música teenek. Fundador del grupo de música huasteca Los Brujos de Huejutla, el cual tiene cuatro discos con investigación de campo, con el apoyo del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes: *El Viejo trovo en el Huapango* (1995); *La Décima en el son huasteco* (1998); *Fiesta Huasteca. Décimas, Trovos y Huapangos* (2000), y *El Neohuapango. El estereotipo musical del son huasteco* (2008).

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

ORP

ISBN: 978-607-9152-38-3
9 786079 152383